Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy

Taina Bisericii

Reîntregirea
Alba Iulia–2004

"Eclesiologia"

Părintele **Boris Bobrinskoy** – profesor de Dogmatică și decan al Institutului de Teologie Ortodoxă *Saint-Serge* din Paris – aparține unei familii nobiliare din Saint Petersburg. Părinții săi au părăsit Rusia în 1917, refugiindu-se din calea terorii revoluționare, și s-au stabilit la Paris.

În 1949 a absolvit prestigiosul institut din capitala Franței, al cărui decan este astăzi, apoi a studiat doi ani la Atena, ca invitat al Bisericii grecești. Cu prilejul acesta a petrecut câteva luni la Sfântul Munte, oprindu-se mai ales la mănăstirea *Sfântul Pantelimon* pentru a cerceta manuscrisele palamite ce se păstrau în arhiva mănăstirii, dânsul fiind printre primii teologi care au făcut o clasificare a lor.

Întorcându-se la Paris, în iulie 1951, a fost invitat să se ocupe de îndrumarea studenților de la *Saint-Serge* și să predea aici Istoria Orientului antic. În primăvara anului 1959 a fost hirotonit diacon, iar după câteva luni, în toamna aceluiași an, a primit darul preoției.

În 1965 părintele Boris pleacă împreună cu familia în Elveția, ca doctorand și cercetător la Facultatea de Teologie din Neuchâtel. După doi ani, familia Bobrinskoy se întoarce la Paris, părintele Boris reluându-și cursurile la *Saint-Serge*. Din 1968 i s-a încredințat responsabilitatea parohiei *Sfânta Treime* din Paris, care este astăzi, din punct de vedere numeric, cea mai importantă parohie francofonă din capitala Franței.

Părintele Boris Bobrinskoy este cunoscut deja cititorilor din țara noastră prin cartea sa *Împărtășirea Duhului Sfânt*, apărută la Editura Institutului Biblic, București, 1999. Urmează, de asemenea, să fie publicată și traducerea în limba română a principalei sale lucrări, *Le Mystère de la Trinité*, Cerf, 1986.

Venerabilul decan a fost invitat anul acesta în România, pentru a i se conferi titlul de *Doctor honoris causa* din partea Universităților „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia și „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca.

ISBN 973-8252-63-6

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Pr. Prof. Dr. BORIS BOBRINSKOY,

Taina Bisericii/Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy - Alba Iulia: Reîntregirea, 2004
p. 332; cm. 20,5

ISBN 973-8252-63-6

Preot Prof. Dr. Boris Bobrinskoy

Taina Bisericii

Traducere: Vasile MANEA
Cu un studiu introductiv de Pr. Dr. Ioan BIZĂU

Reîntregirea
Alba Iulia, 2004

© Boris Bobobrinskoy

Drepturile asupra versiunii în limba română pentru această ediție aparțin Editurii Reîntregirea

CUPRINS

pag.

Părintele Boris Bobrinskoy - martor şi teolog de excepţie al epocii sale - studiu introductiv de Pr. Dr. Ioan Bizău 9

I. Introducere: Taina Bisericii 37
1. Credinţă şi Biserică 37
Eclesiologia şi expunerea credinţei 37
Simbolurile de credinţă şi Biserica 37
Biserica şi actul credinţei 38
2. Biserica şi istoria mântuirii 39
Pregătirea vetero-testamentară 39
Întruparea 40
Botezul 40
Kenoza 41
Moarte şi Înviere 41
Înălţarea şi Liturghia cerească 41
Acela care vine 42
Cincizecimea permanentă 43
3. Biserica şi Euharistia 43
a) Euharistia, locul Bisericii 43
b) Structura euharistică a Bisericii 44
4. Eclesiologie şi sfat trinitar 55
Biserica dintru început 55
Sfatul trinitar şi eclesial 59

II. Figuri şi pregătire în *Vechiul Testament* 63
1. Terminologia 63
2. Pregătirea eclesială în Israel 64
Alianţele şi împlinirea lor 64
Dimensiunea cultuală a eclesiologiei vetero-testamentare 66
Pedagogia provizorie a Legii şi aşteptarea escatologică 67
Împlinirea promisiunii în Maica Domnului 69
Taina mântuirii Israelului 70

III. Eclesiologia *Noului Testament* 73
1. Întemeierea Bisericii 73
2. Unitate sau pluralism al eclesiologiilor în *Noul Testament* 77

3. Scrierile *Noului Testament* 78
a) *Faptele Apostolilor* 78
b) Dimensiunea eclesiologică a învățăturii lui Iisus 83
c) Epistolele Sfântului Pavel 88
d) Epistole către Bisericile din Asia Mică în *Apocalipsă* 100
e) *Epistola Sfântului Apostol Iacov* 100
f) *Întâia Epistolă a Sfântului Apostol Petru* 101
g) *Epistola către Evrei* 102

IV. Biserica şi eclesiologia de-a lungul tradiţiei creştine 103
1. Identitatea Bisericii de-a lungul secolelor 103
2. Eclesiologie euharistică 105
3. Ortodoxia 108
4. Harisme şi ierarhie 112
5. Sinoadele şi organizarea lor 122
6. Pentarhia şi primatul 124
7. Viziunea liturgică şi sacramentală a Bisericii 124
8. Monahism şi viaţă duhovnicească 126
9. Misiune şi societate 133
10. Privire de ansamblu asupra eclesiologiei ortodoxe moderne .. 138

V. Însuşirile Bisericii 149
1. Preambul 149
Pasajul eclesiologic din *Simbolul credinţei* 149
Contextul baptismal şi catehetic al primelor simboluri de credinţă . 152
Context euharistic 153
Context doctrinar şi sinodal 153
2. Unitatea Bisericii 154
Temelia sa, unitatea lui Dumnezeu 154
Biserica după chipul tri-unităţii dumnezeieşti 155
Texte biblice 156
Unitatea Bisericii, planul cel dintâi al Creatorului 157
Ecumenism în timp 159
Structuri euharistice ale unităţii 160
Ierarhia, factor de unitate 161
Sfântul Ciprian de Cartagina şi unitatea episcopatului 161
Concluzii 163
3. Sfinţenia Bisericii 164
„Unul sfânt". De la Israel la Biserică 164

Biserica sfântă în *Noul Testament* 166
Euharistia, împărtăşire cu sfinţenia lui Dumnezeu 167
Mijlocire euharistică *pentru* sau *împreună cu* sfinţii 168
Sensul expresiei „comuniunea sfinţilor" 171
Sfinţenie şi păcat în Biserică 172
4. Catolicitatea Bisericii 175
a) Originea şi istoricul termenului 175
b) Sens de plenitudine şi de adevăr în eclesiologia euharistică..... 179
c) Contribuţia Bisericii ruse: „sobornost"-ul 180
d) Catolicitate şi comuniune trinitară 181
5. Apostolicitatea Bisericii 182

VI. Tripla slujire a Bisericii 191
1. Consideraţii generale 191
2. Slujirea arhierească 193
Hristos, singurul Mare Preot al Vechii Alianţe 193
Întreaga Biserică, Popor de preoţi 194
Mijlocirea sa pentru mântuirea lumii 195
3. Slujirea împărătească 197
Câteva observaţii preliminare 197
Hristos Împărat şi Împărăţia Sa în *Noul Testament* 198
Biserica *în* şi *către* Împărăţia cerurilor 200
Luptă şi biruinţă împotriva Fiarei 202
4. Slujirea profetică 203
Prorocia în *Vechiul Testament* 203
Hristos prooroc 205
Slujirea pofetică a întregii Biserici 207
Ierarhie şi prorocire 210
Mişcări harismatice vechi şi contemporane 210

VII. Slujirile ierarhice şi laicat 217
1. Introducere. Originile neo-testamentare ale ierarhiei 217
2. Contextul eclesiologic al slujirilor 218
a) Euharistia 218
b) Apostolii în *Noul Testament* 220
c) Preoţie şi hirotonie 224
3. Diversificarea slujirilor în Biserica înţeleasă ca Popor sacerdotal ..241
a) Reamintirea contextului euharistic 241
b) Apostolii şi urmaşii lor 241

c) Episcopi şi presbiteri 249
6. Diaconie şi diaconat 253
Hristos, Slujitor al lui Dumnezeu şi al oamenilor 253
Diaconia Bisericii înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor 254
Slujirea diaconală 255
7. Poporul lui Dumnezeu 256
a) Biserica întreagă, Popor sfinţit pentru preoţia împărătească 256
b) Participarea credincioşilor la Euharistie şi la slujirea liturgică ..257
c) Poporul lui Dumnezeu, păzitor al credinţei 258
d) Participarea credincioşilor la conducerea Bisericii 259
e) Locul femeii în viaţa Bisericii 261
Noţiuni antropologice 261
Caracterul patern şi matern al lui Dumnezeu 262
Simbolismul nupţial în *Biblie* 262
Starea de păcat 262
Feminitatea Bisericii şi a oricărui suflet omenesc 263
Hristos şi Biserica Sa 263
Clericul care slujeşte, icoană a lui Hristos şi a comunităţii ...264
Slujirea mirului 265
Sacerdoţiul femeii 267
Hirotonia femeilor 268

VIII. Biserica Ortodoxă una şi divizarea creştinilor 271
1. Introducere....271
Unitatea Bisericii: dar şi vocaţie 271
Unitate şi schismă 273
Vestigii de eclesialitate 275
Suplinira împlinită de către Duhul Sfânt....277
2. Primatul roman şi Ortodoxia 278
a) Scurt istoric 278
b) Sfântul Petru în *Noul Testament* 285
c) Exegeză patristică a textelor petriniene 292
d) Dialogul contemporan 303
e) Ridicarea anatemelor şi alte gesturi simbolice 304
f) Biserica Ortodoxă şi primatul lui Petru 307
3. Mişcarea ecumenică 311
a) Scurt istoric 311
b) Originile mişcării ecumenice 318
c) Ortodocşii şi mişcarea ecumenică 320

Părintele Boris Bobrinskoy – martor şi teolog de excepţie al epocii sale

Atunci când este pus în situaţia de a evoca unul sau altul dintre momentele biografiei sale spirituale şi teologice, părintele profesor Boris Bobrinskoy face adeseori această afirmaţie semnificativă: „Acolo sunt seminţele..." Pentru un discipol al Părinţilor Bisericii această expresie nu are nimic surprinzător. Ea traduce de fapt o imagine familiară a *vieţii în Hristos* înţeleasă ca permanentă actualizare a „germenilor" Harului dumnezeiesc sădiţi în inimă la Botez (Chiril al Ierusalimului), ca „trecere" de la starea duhovnicească a prunciei la aceea de adult conştient şi responsabil (Irineu de Lyon) şi totodată ca „epectază" (Grigorie de Nyssa) sau tensiune spirituală infinit urcătoare către Dumnezeu, „dintr-un început într-altul, prin începuturi fără sfârşit". Întreaga biografie a părintelui Boris apare astfel ca o descoperire, ca o germinare şi ca o maturizare a harismelor personale, manifestate mai ales în patru domenii ale vieţii bisericeşti: slujirea liturgică, predica, paternitatea duhovnicească şi, în sfârşit, cercetarea şi învăţământul teologic.

Alcătuirea acestei biografii spirituale şi teologice mi-a fost sugerată de către traducătorul în limba română şi editorul tratatului *Taina Bisericii*[1]; ca student şi ucenic al părintelui Boris, acesta s-a străduit ca venerabilul decan de la Institutul *Saint-Serge* din Paris să facă prima sa călătorie în România, în iunie 2000, împlinindu-şi astfel un vis mai vechi, mereu amânat din pricina unor împrejurări independente de voinţa sa. Cu prilejul acelei călătorii, părintele Boris a avut posibilitatea de a se întâlni cu P. F. Părinte Patriarh, cu alţi ierarhi şi profesori de teologie şi, totodată, de a susţine

---

[1] Este vorba despre *ediţia princeps* a cursului de teologie dogmatică – *Le Mystere de l'Église* – susţinut de către părintele B. Bobrinskoy la Institutul de Teologie Ortodoxă *Saint-Serge* din Paris în anul 1999, în cadrul programului academic *Formation Théologique par Correspondance* (F. T. C.).

conferinţe la Facultăţile de teologie ortodoxă din Bucureşti, Cluj şi Alba Iulia. Se ştie că părintele Boris are o preţuire specială faţă de Biserica Ortodoxă Română. Cred că această preţuire se datorează prieteniei sale cu părintele Dumitru Stăniloae (pe care l-a citat şi l-a evocat adeseori[1]), întâlnirilor cu unii dintre teologii români ai generaţiei sale, pe care i-a cunoscut în diferite etape ale angajamentului său ecumenic, dar şi unora dintre studenţii români care nu i-au înşelat exigenţele şi aşteptările. Mă gândesc, de pildă, la câţiva dintre ierarhii tineri care au avut şansa de a studia la *Saint-Serge.*

Mă simt dator să menţionez că pentru redactarea acestor incursiuni în biografia spirituală şi teologică a prestigiosului decan de la *Saint-Serge* am apelat la *Curriculum vitae* şi *Bibliographie des écrits du P. Boris Bobrinskoy* (care enumeră aproximativ 250 de studii şi articole publicate, începând cu anul 1951, în reviste dintre cele mai importante sau în volume colective la care şi-au adus contribuţia teologi de marcă ai perioadei respective), ambele publicate de către Institutul de Studii Ecumenice al Universităţii din Fribourg – Elveţia[2], cu prilejul acordării înaltului titlu academic de *Doctor honoris causa*, eveniment care a avut loc la 15 noiembrie 2000[3]. Însă, cel mai mult am folosit amplul studiu al lui Maxime Egger, publicat ca *introducere* la una dintre cărţile părintelui Boris.[4]

---

[1] A se vedea, de pildă, studiul *Prière du Coeur et Eucharistie*, inclus în volumul omagial *Persoană şi comuniune*, închinat părintelui Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani (editor I. Ică jr., Sibiu, 1993, p. 627-634).

[2] În « Repères œcuméniques – Okumenische Wergzeichen », nr. 9, mai 2001, p. 5 şi 37-55 (întregul număr al publicaţiei este consacrat părintelui Boris).

[3] La propunerea Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj, şi Senatul Universităţii Babeş-Bolyai a hotărât să-i confere părintelui profesor acest titlu academic.

[4] M. Egger, *Vers la transparence à la Sainte Trinité. Vie et oeuvre du père Boris Bobrinskoy*, introd. la volumul *La compassion du Père*, Les Éditions du Cerf, Paris – Le sel de la Terre, Pully, 2000, p. 7-53.

„Semințele" și etapele unei biografii exemplare

Părintele Boris Bobrinskoy aparține unei familii nobiliare din Saint Petersburg, al cărei arbore genealogic poate fi urmărit până către sfârșitul secolului al XVIII-lea. Asemenea multor compatrioți, părinții săi au părăsit Rusia în 1917, stabilindu-se la Paris. Aici s-a născut, în 1925, cel de-al cincilea copil al familiei Bobrinskoy, refugiate din calea terorii revoluționare. Fiind mezinul familiei, copilăria îi va fi marcată de moartea mamei, care s-a petrecut pe când el avea doar zece ani. În urma acestui eveniment tragic, tatăl său l-a trimis într-un internat fondat de către ramura belgiană a Ordinului iezuit cu scopul de a-i ajuta pe copiii rușilor refugiați în Occident. Aici a primit o serioasă educație franco-rusă, de care își va aduce aminte cu drag: „Mi-am făcut studiile secundare la Namur și la Paris în școlile iezuite, până la bacalaureat. Acești părinți iezuiți, care erau ei înșiși de rit oriental, ne obligau să vorbim rușește și să asistăm dimineața la Liturghia bizantină, unde eu cântam. Le sunt foarte recunoscător, în special unora dintre ei, pentru că m-au fortificat în vocația mea sacerdotală".[1]

Așa cum va mărturisi mai târziu, încă de la opt ani s-a trezit în sufletul său dorința, foarte concretă și foarte hotărâtă, de a deveni preot. „Evident, n-aveam nici cea mai mică idee despre ce putea să însemne aceasta, dar iubeam slujbele liturgice. Am fost marcat de un preot, părintele Ioan Tsaritelli, care vizita căminul copiilor ruși din Pirineii Atlantici, unde mi-am petrecut verile și iernile între vârsta de șapte și doisprezece ani; el venea în fiecare joi ca să ne învețe catehismul, să facă o rugăciune și uneori să oficieze Liturghia. M-am împrietenit cu el de îndată și a reprezentat pentru mine un fel de figură exemplară, de fixație afectivă. Emana seriozitate și bucurie. El a știut să-mi transmită sensul sacrului, al respectului pentru casa lui Dumnezeu".[2]

Această vocație precoce, de care mama sa se bucura în taină, în timp ce tatăl său o dezaproba, nu-l va părăsi niciodată și nici nu va fi pusă nicicând la îndoială. Ea a împlinit rolul benefic al unei busole interioare, orientându-l mereu și permițându-i să-și păstreze

[1] *Ibid.*, p. 9.
[2] *Ibid.*

echilibrul interior în furtunile firești ale adolescenței, să traverseze crizele și suferințele care pot lovi sufletul unui copil orfan, expediat de la internat la pension, frământat de doliul după o mamă prea repede dispărută și marcat de relația dificilă cu un tată prea distant sau absent pur și simplu. „Această certitudine interioară a vocației nu m-a lăsat să mă pierd sau să mă simt copleșit. Ea a făcut cu putință ca toți acești ani, nu întotdeauna ușori, să fie pentru mine un timp de rodire spirituală".[1]

În paralel cu educația primită în așezământul iezuit care îi ocrotea pe copiii refugiaților ruși, părintele Boris a întreținut, împreună cu câțiva dintre colegii săi, legături strânse cu mediile ortodoxe rusești din capitala Franței. În timpul războiului a slujit ca ipodiacon la catedrala *Sfântul Alexandru Nevsky*, iar din 1942 și l-a ales ca duhovnic pe părintele Ciprian Kern, profesor la Institutul teologic *Saint-Serge*.

După bacalaureat, în 1944, a intrat ca student, cum era firesc, de altminteri, la *Saint-Serge*. S-a integrat imediat în mediul academic al Institutului, adâncindu-se cu ardoare în viața liturgică și duhovnicească pe care o cultiva această prestigioasă școală de teologie ortodoxă din capitala Franței. Perioada respectivă a fost una „eroică", atât pentru Institut cât și pentru cursanți. Ajutoarele ce veneau din Anglia, America, Suedia, Elveția sau de la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) au fost practic întrerupte din cauza războiului, iar în timpul ocupației naziste localul Institutului a fost rechiziționat de către Gestapo. Situația materială era catastrofală. Salariile profesorilor și ale personalului auxiliar nu puteau fi plătite, hrana era insuficientă, iar cei aproximativ douăzeci de studenți, toți ruși, se descurcau extrem de greu, fiind obligați să presteze diverse munci pentru a putea supraviețui. Amintirea uneia dintre iernile foarte aspre ale acestei perioade a rămas până astăzi în memoria părintelui Boris: atunci s-a ales cu degerături serioase, iar din cauza subalimentației s-a îmbolnăvit, timp de un an fiind nevoit să întrerupă cursurile. În ciuda numeroaselor dificultăți, Institutul a supraviețuit aproape miraculos în perioada războiului, comunitatea profesorilor și studenților făcând dovada unei exemplare tării de caracter în toată această etapă dramatică.

[1] *Ibid.*

Momentul în care părintele Boris a intrat în incinta academică şi duhovnicească de la *Saint-Serge*, deodată cu viitorul mare teolog Jean Meyendorff, corespunde unei adevărate înnoiri spirituale şi teologice. Era imediat după eliberarea Parisului de sub ocupaţia germană, când tocmai murise părintele Serghei Bulgakov. Cea mai mare parte a profesorilor care au adus faima Institutului înainte de război se mai aflau încă în plină activitate: Antonie Kartachev, Vasile Zenkovsky, Leon Zander, episcopul Cassien Bezobrazov, părinţii Nikolai Afanassiev, Kiprian Kern şi G. Florovsky. Tot atunci şi-a început activitatea aici şi părintele Alexandre Schmemann, cel care va juca un rol important în redescoperirea dimensiunii liturgice şi euharistice a Bisericii, ca şi în dezvoltarea unei noi viziuni a istoriei Trupului mistic al lui Hristos.

Atunci când vorbeşte despre educaţia şi itinerariul formării sale spirituale şi teologice, părintele Boris se simte dator să-i mulţumească lui Dumnezeu şi să-şi exprime recunoştinţa faţă de toţi cei care i-au fost, într-un fel sau într-altul, *Părinţii întru credinţă*: „Evident, toate aceste personalităţi m-au marcat. Îi datorez mult mai ales părintelui Serghei Bulgakov, al cărui spirit este încă foarte prezent la *Saint-Serge*. Orice am crede despre concepţia sa sofiologică – de care eu însumi m-am distanţat foarte curând, după un prim moment de entuziasm – trebuie să recunoaştem că gândirea sa teologică, adăpată din izvoarele liturgice, este foarte vie şi stimulatoare".[1] De altfel, părintele Boris i-a consacrat lui Bulgakov – pe care-l numeşte „vizionar al Înţelepciunii" – un vibrant omagiu cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de la moartea sa. După ce a evocat „prezenţa sa arzătoare" şi „geniul său teologic", a încheiat cu aceste cuvinte: „Va veni clipa – oare noi vom fi făuritorii, sau martorii acesteia? – în care,

[1] *Ibid.*, p. 11. Este semnificativ faptul că părintele Boris face apel la expresia *Părinţi întru credinţă* şi atunci când evocă personalităţi de excepţie ale gândirii teologice occidentale, precum Henri de Lubac, Jean Daniélou, Henri-Irénée Marrou sau Paul Henry. A se vedea, de pildă, studiul său *Le renouveau actuel de la patristique dans l'Orthodoxie*, în vol. colectiv *Les Pères de l'Église au XX^e^. Histoire – Littérature – Théologie. «L'aventure des Sources chrétiennes»*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 444.

după trecerea timpului şi a patimilor, Biserica va şti să se încline cu dragoste asupra mărturiei de viaţă şi de credinţă a părintelui Serghei, înlăturând din învăţătura lui ambiguităţile sau greşelile şi glorificându-i autenticitatea spirituală, iubirea arzătoare faţă de Biserică, încrederea întemeiată în taina Potirului euharistic că Împărăţia este aproape şi că Domnul vine".[1]

Deşi era considerat *persona non grata* la *Saint-Serge*, mai ales din cauza rolului activ pe care l-a avut în condamnarea părintelui Bulgakov şi a doctrinei sale sofiologice de către Patriarhia Moscovei (în 1935), Vladimir Lossky a fost o altă mare figură care îl va influenţa pe părintele Boris la începutul studiilor sale. „Atunci când am descoperit, în 1945, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, aceasta a fost pentru mine o adevărată revelaţie de echilibru teologic, de plenitudine şi unitate a teologiei cu trăirea vederii lui Dumnezeu. Regăseam, exprimate în limbajul de astăzi, marile intuiţii ale patristicii, mergând de la [Părinţii] capadocieni, pe care-i iubea, până la [Dionisie] Areopagitul şi la Sfântul Maxim Mărturisitorul, culminând cu sinteza palamită", mărturisea dânsul la deschiderea colocviului organizat de către Institutul *Saint-Serge* în martie 1988, pentru a marca împlinirea a patruzeci de ani de la moartea prematură a celui care i-a fost nu doar un dascăl în tainele teologiei, ci şi un prieten apropiat[2].

Astfel, doctrina palamită şi gândirea neo-patristică vor intra treptat în orizontul teologic şi spiritual al tânărului teolog, la acest proces al formării sale contribuind în egală măsură şi părintele G. Florovsky. Perioada maturizării sale teologice a coincis fericit cu ampla mişcare de renaştere patristică, dar şi de redescoperire a izvoarelor biblice, ce se resimţea nu numai în Biserica romano-catolică, ci şi în Biserica anglicană, şi care s-a concretizat în proiecte de mare anvergură teologică şi culturală, cum ar fi

[1] B. Bobrinskoy, *Le Père Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse*, în «Service Orthodoxe de Presse» SOP (Paris) – suplim. nr. 196, martie 1995, p. 19-20.

[2] În « La vie spirituelle », nr. 730, 1999, p. 84.

colecția „Sources chrétiennes".[1] Era o mișcare ce reunea personalități prestigioase, precum Henri-Irénée Marrou, părintele Paul Henry, specialist în Plotin și în gândirea Fericitului Augustin, părintele Henri de Lubac, autorul unor remarcabile studii despre Origen și despre Biserică, sau viitorul cardinal Jean Daniélou. Opera magistrală a lui Daniélou de pildă, *Platonismul și teologia mistică*, l-a impresionat profund pe părintele Boris, prilejuindu-i descoperirea Părinților capadocieni, mai ales a Sfântului Grigorie de Nyssa, a cărui lectură, așa cum va recunoaște mai târziu, l-a marcat enorm. Teologi de mare prestigiu, precum cei pe care tocmai i-am amintit, dar și unele comunități monahale, precum abația benedictină germană de la Maria-Laach (cu Dom Odo Casel), s-au angajat cu pasiune în acest amplu proces teologic, biblic și liturgic. Studiul *The Shape of the Liturgy* al lui Dom Gregory Dix,[2] o vastă frescă a evoluției Liturghiei, animată de un suflu puternic și o viziune înnoitoare, a devenit în această perioadă una dintre cărțile de căpătâi ale părintelui Boris.

Toate aceste evenimente care au marcat conștiința europeană după cel de al doilea război mondial au fost ocazii ale unor schimbări pasionate, dar și pătimașe la *Saint-Serge*, mai ales în sânul micii *Fraternități a Mântuitorului Hristos*, care îi reunea pe tinerii teologi în jurul părintelui A. Schmemann. Acesta propovăduia un fel de maximalism liturgic și euharistic, aflându-se astfel într-o vădită opoziție cu adepții fervenți ai tradiționalismului. Pentru tinerii teologi, preocupați de viața spirituală, de cunoașterea Sfintei Scripturi, de aprofundarea Părinților Bisericii și a Liturghiei, școala teologică de la *Saint-Serge* constituia, așadar, un mediu ideal, viu și înfloritor. Evocând această epocă extraordinară a devenirii sale intelectuale și duhovnicești, părintele Boris spune că ea a reprezentat „un moment unic de reînnoire, de convergență între teologia biblică, liturgică și patristică, de adevărată deschidere ecumenică, deschidere însuflețită de dorința sinceră a revenirii la origini, a căutării unei căi care să ducă la depășirea dezbinărilor dintre

[1] Inițiată în anul 1942 și ajunsă la aproape 450 de numere, celebra colecție a avut un rol decisiv în redescoperirea teologiei patristice în secolul XX.
[2] Westminster, 1945; ed. a patra, Londra, 1949.

creştini, urcând cât mai sus posibil în timp, pentru a regăsi trunchiul comun al Bisericii celei una, din Răsărit şi din Occident".[1]

Fiul familiei nobiliare refugiate din calea terorii bolşevice şi-a încheiat studiile teologice în anul 1949, cu o teză de licenţă elaborată sub îndrumarea părintelui G. Florovsky. Întors de doi ani din Grecia, unde a petrecut perioada războiului, acesta preda pe atunci la *Saint-Serge* cursul de Teologie morală. „Îi datorez mult, îndeosebi stimulatoarei sale concepţii neo-patristice şi viziunii sale despre Biserică înţeleasă ca Trup al lui Hristos; o eclesiologie hristocentrică ce a marcat foarte puternic CEB", va spune mai târziu părintele Boris, referindu-se la prestigiosul său mentor. Şi-a ales ca temă pentru lucrarea de licenţă *Taina Mirungerii în tradiţia siro-palestiniană a secolului al IV-lea.* Cercetând cu acribie documentele şi monumentele liturgice ale acestei importante tradiţii creştine, tânărul teolog a descoperit că în epoca marcată de activitatea strălucită a unor autori precum Sfinţii Chiril al Ierusalimului, Efrem Sirul şi Ioan Gură de Aur, Mirungerea nu se conferea după Botez, ci înaintea acestuia.[2] Exista adică o *Mirungere prebaptismală,* un dar prealabil al Duhului, căci, aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel, „nimeni nu-L poate mărturisi pe Iisus ca Domn dacă nu-L mărturiseşte în Duhul Sfânt" (*I Corinteni* 12, 3). „În consecinţă, înainte-venirea Duhului în viaţa noastră şi în realizarea Sfintelor Taine nu este mai puţin importantă decât supraabundenţa Duhului dăruit nouă de către Hristos Cel prezent întru noi", spune dânsul la un moment dat. Şi continuă: „Această descoperire a fost fundamentală pentru adâncirea conştiinţei mele teologice şi a înţelegerii sensului lucrării Sfântului Duh în viaţa Bisericii. De fapt, Sfântul Duh nu este doar Cel care „ne-a dat" şi ne dă plenitudinea Sa în Biserică; El este, de asemenea, Cel care ne introduce, ne pregăteşte, ne deşteaptă, ne face capabili să

---

[1] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 12.

[2] Teologul anglican G. Dix afirma că în Biserica primară Botezul şi Mirungerea formau un singur sacrament, în sensul că Botezul ierta păcatele şi încorpora în Hristos, iar Mirungerea conferea noului botezat Duhul Sfânt şi îl introducea în Biserică. A se vedea lucrarea acestuia *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism,* Westminster, 1951.

purtăm lupta baptismală, moartea şi învierea lui Hristos. Sfântul Duh, ca Cel care ne trezeşte, ca Cel fără de care nu poate exista nici o vocaţie, nici o recunoaştere, nici o descoperire a lui Hristos: există aici şi ideea unei maturizări prealabile realizate de către Sfântul Duh printr-o corespondenţă profundă între ordinea creaţiei „naturale" şi ordinea naşterii duhovniceşti. În amândouă, Duhul pregăteşte făptura ca să primească Cuvântul vieţii, care-o situează şi o menţine în adevărata viaţă".[1]

Este firesc să facem o legătură între subiectul lucrării de licenţă şi teologul prestigios care va deveni părintele Boris, cunoscut prin studiile sale despre taina Sfintei Treimi şi despre sălăşluirea sau „odihna" Duhului Sfânt peste Hristos. El însuşi mărturiseşte în acest sens: „Este întru totul adevărat că foarte devreme am fost atent şi sensibil la misterul şi la teologia Sfântului Duh. Aceasta a fost pentru mine o realitate interioară, implicită, care s-a adâncit, s-a conturat şi s-a cristalizat din ce în ce mai mult de-a lungul existenţei mele. Pe măsură ce eram stârnit către teologie, sensul şi lucrarea Sfântului Duh îmi deveneau fundamentale, esenţiale".[2]

Un moment important al maturizării sale spirituale l-a reprezentat experienţa Ortodoxiei greceşti. G. Florovsky a fost cel care i-a înlesnit părintelui Boris o şedere de doi ani la Atena, ca student în ciclul trei, invitat al Bisericii greceşti şi având o susţinere financiară din partea CEB. A ajuns în capitala Greciei în toamna anului 1949, la încheierea războiului civil, după victoria armatei naţionale împotriva luptătorilor comunişti care controlau încă o parte dintre satele montane. S-a stabilit la căminul studenţilor teologi, iar în cei aproape doi ani petrecuţi la Atena şi-a însuşit foarte bine greaca modernă, continuând să o vorbească fluent şi astăzi.

---

[1] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 13-14. Prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt în ritualul sacramental al iniţierii creştine constituie tema celor mai multe dintre studiile părintelui Boris, reunite în vol. *Communion du Saint Esprit* [trad. rom. M. şi A. Alexandrescu, *Împărtăşirea Duhului Sfânt*, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1999].

[2] *Ibid.*, p. 14.

La Atena a frecventat, în special, cursurile de Teologie dogmatică şi liturgică, precum şi cele de paleografie. În toată această perioadă a închegat trainice legături de prietenie cu personalităţi importante ale vieţii spirituale şi culturale greceşti, îndeosebi cu unii dintre profesorii Universităţii ateniene. Un rol important în lărgirea orizontului său spiritual şi teologic l-au avut călătoriile pe care le-a făcut la renumitul complex monahal de la Meteora şi în mai multe insule greceşti, mai ales în Paros unde, la mănăstirea Longovarda, a împărţit aceeaşi chilie cu părintele Kiril Argenti (1918-1994), proaspăt hirotonit. Acesta va ajunge apoi preot la Marsilia, devenind, aşa cum se ştie, una dintre figurile reprezentative ale Ortodoxiei din Europa occidentală.

Cum era de aşteptat, părintele Boris va fi atras de muntele Athos. Aici şi-a petrecut vacanţele de vară, străbătând în lung şi în lat acest spaţiu binecuvântat al prestigioasei tradiţii monahale ortodoxe. În timpul primelor trei luni petrecute la Sfântul Munte, s-a oprit mai ales la mănăstirea rusă *Sfântul Pantelimon* pentru a studia manuscrisele palamite ce se păstrau în arhiva acesteia, dânsul fiind printre primii teologi care au făcut o clasificare a lor. Pregătirea ediţiei critice a celor *Două Tratate Apodictice ale Sfântului Grigorie Palama despre Purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl* şi studiul ce prefaţează această ediţie[1], sau cele despre Sfântul Nicolae Cabasila şi spiritualitatea isihastă[2], trebuie raportate la această experienţă decisivă pentru biografia sa spirituală şi teologică. Mai târziu, această muncă de pionierat în cercetarea manuscriselor de la *Sfântul Pantelimon* îi va fi de mare folos şi părintelui J. Meyendorff în propriile sale cercetări asupra Sfântului Grigorie Palama. Prima şedere la Sfântul Munte l-a impresionat atât de mult încât, în vacanţa de Paşti a anului următor, va reveni însoţit de un prieten, vizitându-i de această dată

[1] În Grigoriou toú Palamá, *Apanta tá érga* [Opere complete], vol. I, Thessalonic, 1962, p. 19-153.

[2] B. Bobrinskoy, *Onction chrismale et Vie en Christ chez Nicolas Cabasilas*, în «Irénikon», nr. 32, 1959, p. 6-22; *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, în «Pensée Orthodoxe», nr. 12, 1966, p. 3 – 24, (trad. engl. *Cabasilas and Hesychast Spirituality*, în «Sobornost», Londra, nr. 7, 1968, p. 486-510) şi studiul introd. la Nicolas Cabasilas, *The Life in Christ*, New York, 1974, p. 17-42.

pe eremiții din sihăstria Karoulia, mai ales pe Nikon Strandman, un apropiat al familiei imperiale ruse, care i-a găzduit pe cei doi pelerini.

În iunie 1951 părintele Boris are privilegiul de a participa la un pelerinaj organizat de către Biserica Greciei, împreună cu Universitatea și conducerea de stat, pentru a marca împlinirea a 1900 de ani de la călătoriile misionare ale Sfântului Pavel în străvechea Eladă. La acest pelerinaj de mare amploare au fost invitate numeroase personalități din întreaga lume, între care și câțiva profesori de la Institutul *Saint-Serge* din Paris: învățatul episcop Cassien, părintele Florovsky și Leon Zander. Ca tânăr student ce vorbea fluent mai multe limbi de circulație, părintele Boris a fost rânduit de către organizatori în cadrul serviciului de protocol. Vaporul care parcurgea traseul misionar al Apostolului neamurilor a străbătut Marea Egee, cu punctele de reper atât de cunoscute celor familiarizați cu istoria veacului apostolic: Rhodos, Cipru, Creta, Tesalonic, Filipi și Corint. O călătorie într-adevăr memorabilă, care s-a încheiat apoteotic pe colina Areopagului atenian și printr-o ceremonie liturgică oficiată în catedrala consacrată Sfântului Apostol Pavel. Vom remarca faptul că la încheierea experienței grecești, părintele Boris a participat și la un program ecumenic inițiat de către CEB, având astfel prilejul să cerceteze câteva zone din Grecia și Iugoslavia greu încercate de război.

Perioada ședерii în Grecia a însemnat pentru dânsul o experiență decisivă, cu șansa de a descoperi o altă fațetă a Ortodoxiei și cu urmări benefice asupra biografiei sale ulterioare. Așa cum va mărturisi mai târziu, faptul de a fi trăit în mediul marcat de limba și tradiția rusă de la *Saint-Serge* i-a impus o anumită viziune asupra Ortodoxiei. „Pentru mine, *tipikon*-ul și tradiția liturgică a Bisericii ruse, așa cum le știam de la Institut, constituiau acel *nec plus ultra* al adevărului imuabil al Ortodoxiei. Dintr-o dată, mă aflam în Grecia, în locuri diferite, luând cunoștință de existența altor tradiții pe care nu întotdeauna le înțelegeam, pe care le puteam probabil critica, dar care, în final, își aveau valoarea și rațiunea lor de a fi. Acestea mi-au dat un fel de viziune în relief, multiplă, a vieții liturgice a Ortodoxiei. Am înțeles atunci că nu mai trebuie să ne închidem în propria noastră

viziune şi că suntem datori să luăm în serios, să învăţăm a cunoaşte şi a iubi diferitele tradiţii existente. În acest sens, această şedere a fost pentru mine extrem de formatoare".[1]

Harisme şi responsabilităţi: profesor de teologie, slujire sacerdotală şi angajare ecumenică

Întorcându-se la Paris, în iulie 1951, a fost invitat să se ocupe de îndrumarea studenţilor de la *Saint-Serge* şi să predea aici istoria Orientului antic. Comunitatea academică se resimţea încă de pe urma plecării lui G. Florovsky şi a lui A. Schmemann la Institutul *Sfântul Vladimir* din New York. Doi ani mai târziu, pe la începutul anului 1954, i se propune catedra de Teologie dogmatică, rămasă vacantă de curând, prin plecarea lui Serghei Verkhovskoy (succesorul părinţilor S. Bulgakov şi Alexis Kniazev) în America. Desigur, părintele Boris a primit cu bucurie această slujire atât de importantă pentru viaţa Bisericii, onorând până astăzi orizontul catedrei cu seriozitatea şi responsabilitatea ce l-au caracterizat toată viaţa.[2]

În ianuarie 1957 s-a căsătorit cu Hélène Distendu, iar în primăvara anului 1959 a fost hirotonit diacon. După câteva luni, în toamna aceluiaşi an, a primit darul preoţiei, văzându-şi, astfel, realizat visul din copilărie. „Preoţia a venit la ceasul său, ca o evidenţă lăuntrică, fără ca implicaţiile concrete şi practice ale acestui angajament să poată fi cunoscute sau prevăzute, va scrie el mai târziu. Pecetea Duhului nu este condiţionată, iar harul preoţiei semnifică întotdeauna o confirmare „obiectivă" a lui Hristos ca purtător al Duhului, nu doar pentru sfinţirea noastră, ci pentru secerişul Domnului. Sfinţirea noastră este efortul ascultării şi purificării zilnice, într-un sentiment de contradicţie dureroasă între puterea lui Dumnezeu care lucrează prin noi şi propria noastră

[1] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 16.

[2] Primul său curs la catedra de Teologie dogmatică a avut ca subiect taina Sfintei Treimi, formând conţinutul tratatului *Le Mystère de la Trinité*, publicat în 1986 la prestigioasa editură pariziană *Cerf* (în col. «Théologies»), 331 p. (reedit. în 1996; trad. engl. *The Mystery of the Trinity*, New York, 1999; trad. rom. în curs de apariţie).

slăbiciune şi nevrednicie. Faptul că bărbaţii căsătoriţi pot fi chemaţi la sacerdoţiu rămâne pentru totdeauna una dintre certitudinile tradiţiei creştine primare, pe care Ortodoxia a păstrat-o cu dragoste, mărturisind astfel, printr-o experienţă trăită, profunda compatibilitate dintre preoţie şi viaţa conjugală. Cu siguranţă, oricare preot căsătorit cunoaşte tensiunile şi sfâşierile pe care le evocă Sfântul Pavel (*I Corinteni* 7, 32-35). Dar căsătoria şi paternitatea umană garantează cu siguranţă o stabilitate afectivă şi spirituală, deschid inima şi mintea la nevoile şi situaţiile omeneşti cele mai complexe şi mai dureroase, şi – paradoxal poate – asigură o adevărată disponibilitate lăuntrică pentru slujirea lui Dumnezeu şi a aproapelui".[1]

Timp de câţiva ani, părintele Boris a slujit ca preot la *Saint-Serge*, fiind gata oricând să ofere asistenţă liturgică şi pastorală credincioşilor care treceau pragul frumoasei şi primitoarei biserici din incinta Institutului. Faptul că nu era încorsetat de obligaţiile unui preot de parohie i-a permis să se implice activ în cadrul mişcării ecumenice, care se bucura în epoca respectivă de mare popularitate printre teologii de toate confesiunile. De altminteri, dânsul a considerat întotdeauna acest angajament ca pe o dimensiune permanentă a sacerdoţiului său. Chiar în prima perioadă a venirii sale la *Saint-Serge*, din 1946 şi până în 1949, urmându-l pe profesorul Leon Zander, a participat la diferite reuniuni ale tinerilor şi studenţilor creştini europeni, cum au fost cele de la Oslo, Lund şi Amsterdam. De asemenea, invitat fiind de *Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius*, a făcut mai multe călătorii în Anglia, ceea ce a însemnat lărgirea orizontului cunoaşterii realităţilor bisericeşti dintr-o lume marcată de tragedia celui de-al doilea război mondial, dar şi de speranţa unei renaşteri spirituale şi de căutările pe care această speranţă le provoca.

Urmând firul biografiei sale, vom constata că, pe la începutul anilor 1960, se va implica în diverse proiecte teologice ale Comisiei *Credinţă şi Constituţie* din cadrul CEB, mai ales în cele care abordau problematica Liturghiei. A fost o experienţă pe care o consideră decisivă pentru viitorul său. Pe de o parte, aceasta i-a dat

[1] B. Bobrinskoy, *Expériénce pastorale dans l'Église Orthodoxe d'aujourd'hui*, în «Unité des chrétiens», nr. 58, aprilie 1985, p. 19.

ocazia de a-şi realiza unul dintre primele studii teologice cu adevărat personale, intitulat *Ascension and Liturgy,*[1] iar pe de altă parte, i-a prilejuit o frumoasă şi rodnică prietenie cu pastorul suedez Jean-Jacques von Allmen, de care se simte foarte apropiat sufleteşte, împărtăşind aceeaşi viziune teologică şi liturgică în ceea ce priveşte imperativul unei reînnoiri euharistice în viaţa Bisericilor europene. Ca urmare a acestei legături fraterne, părintele Boris a fost invitat la facultatea de teologie din Neuchâtel ca doctorand şi cercetător.

Împreună cu familia sa (doi dintre cei trei copii ai săi erau deja născuţi) se stabileşte la Neuchâtel în 1965, graţie unei burse primite din partea Fondului naţional suedez de cercetare ştiinţifică şi a CEB. A petrecut aici vreme de doi ani, răstimp în care s-a fortificat fizic şi moral. Soţia sa preda matematica la Cernier, iar dânsul era înscris în cadrul programului de doctorat la Facultatea de teologie, având ca temă de cercetare *Structurile treimice ale Tainei Euharistiei în secolul IV.* Ca îndrumător al tezei l-a ales pe profesorul Jean-Louis Leuba. În afară de cursurile acestuia, a mai frecventat cursurile profesorilor von Allmen, Rordorf şi Menoud. Familia Bobrinskoy a legat o frumoasă prietenie cu surorile comunităţii de la Grandchamp, unde părintele oficia adeseori dumnezeiasca Liturghie. Perioada respectivă a însemnat pentru dânsul, aşa cum mărturiseşte la un moment dat, ocazia unei adevărate întîneriri teologice, în sensul că atunci a primit un elan de muncă şi de creativitate, o energie interioară extraordinară, de care va beneficia apoi mulţi ani.

În 1967 familia Bobrinskoy s-a întors la Paris, părintele Boris reluându-şi cursurile la *Saint-Serge* şi continuând să activeze în cadrul mişcării ecumenice. La înfiinţarea Institutului superior de studii ecumenice din cadrul Institutului catolic (în anul 1968, ca urmare a deschiderii iniţiate de Conciliul Vatican II), este chemat să reprezinte comunitatea academică ortodoxă. „Consider că a fost

[1] Publicat în «Studia liturgica», *Rotterdam puis Notre-Dame* (USA), vol. 2, nr. 2, 1963, p. 108-123. Studiul este reprodus în B. Bobrinskoy, *Communion du Saint Esprit,* Abbaye de Bellefontaine, col. «Spiritualité orientale», 1992, p. 71-91 [trad. rom. în *Împărtăşirea Sfântului Duh,* ed. cit., p. 71-92].

o binecuvântare a lui Dumnezeu faptul că am putut participa la dialogul ecumenic şi că am fost pus, în mod constant, în situaţia de a-mi justifica propria credinţă în faţa fraţilor mei neortodocşi, în spiritul fidelităţii şi loialităţii faţă de tradiţia ortodoxă, dar şi al discreţiei şi respectului, mereu atent la impulsurile Duhului în creştinismul nostru dezbinat", va spune mai târziu despre acest angajament ecumenic.[1]

Pentru un om ca părintele Boris, care a cunoscut marea speranţă a mişcării ecumenice de după cel de al doilea război mondial şi care a fost unul dintre ostenitorii implicaţi în lucrările vastului proiect teologic ce a susţinut această speranţă, criza actuală a ecumenismului, ca şi replierea sau închistarea Bisericilor ortodoxe după căderea regimurilor comuniste, reprezintă motive de profundă întristare sufletească. „Există, spune dânsul, o mare criză de conştiinţă în raport cu ecumenismul, ce permite un spaţiu de acţiune din ce în ce mai limitat şi mai dificil. În unele ţări, remarcabila şi încurajatoarea reînnoire eclesială este însoţită de o crispare religioasă şi confesională a diverselor medii, monahale şi nu numai, în sânul unei Ortodoxii care îşi caută identitatea şi, adeseori, nu prea ştie „contra" cui să se afirme: contra altor Biserici, a catolicilor, a protestanţilor, a uniaţilor. De fapt, situaţia este extrem de complexă. O prăpastie enormă există între cei care trăiesc în anumite ţări ortodoxe unde domneşte – trebuie spus – o mare ignoranţă în ceea ce priveşte realitatea ecumenismului şi ceea ce s-a văzut în ţări ca Franţa, unde există dorinţe reale şi capacităţi de ascultare, de înţelegere, de rugăciune comună. La ce va duce aceasta? Eu n-aş putea spune. Viitorul este, într-adevăr, nesigur", mărturiseşte la un moment dat.[2]

În orice caz, părintele Boris este convins că nu va exista un progres real în orizontul ecumenismului fără respectul faţă de celălalt şi fără o permanentă înnoire lăuntrică la nivel personal şi comunitar. Fapt pentru care „Biserica Ortodoxă nu poate chema la unitate şi la întoarcerea Bisericilor dezbinate decât dacă va căuta ea însăşi, în prealabil, să-şi autentifice şi să-şi actualizeze propria sa viaţă comunitară, euharistică şi sacramentală, precum şi modul

[1] B. Bobrinskoy, *Expérience pastorale* ..., p. 20.
[2] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 22.

de organizare, ea fiind amenințată de mari pericole: închistare dogmatică, ritualism, conservatorism, integrism față de comunitățile care îi sunt exterioare, estetism. În consecință, primatul iubirii înseamnă respectul nemărginit față de celălalt și pocăința comună pentru greșelile trecutului".[1]

Ca urmare a unui eveniment neașteptat ce s-a petrecut în anul 1968, cursul vieții părintelui Boris va înregistra o schimbare esențială: preotul Pierre Struve de la parohia francofonă *Sfânta Treime* din Paris (parohie integrată în arhiepiscopia rusă a Patriarhiei ecumenice) a murit într-un accident. Părintelui Boris i s-a încredințat atunci responsabilitatea acestei parohii minuscule, ce nu avea decât doar trei-patru ani de existență și care se aduna pentru slujirea liturgică în cripta catedralei *Sfântul Alexandru Nevsky* din vecinătatea Arcului de Triumf, folosind franceza ca limbă de cult. Era o familie ortodoxă foarte mică, ce va crește însă treptat pentru a deveni o adevărată comunitate eclesială, fiind astăzi, din punct de vedere numeric, cea mai importantă parohie francofonă din capitala Franței.

Deși nu era străin de ceea ce înseamnă responsabilitățile pe care le implică slujirea de preot al unei comunități euharistice, ulterior va face o astfel de mărturisire: „pus în ogorul Domnului, aveam sentimentul viu că toată știința mea era redusă la zero, că totul trebuia redescoperit: slujirea liturgică, spovedania, îndrumarea duhovnicească, predica".[2] A fi preotul unei comunități, mai spune dânsul, înseamnă că „solicitările și nevoile oamenilor câștigă foarte repede o prioritate aproape absolută asupra altor domenii ale existenței noastre: viață familială, învățământ, cercetare. Tensiunile se ivesc, iar alegerile sunt dificile".[3]

În parohia sa, părintele Boris s-a dovedit a fi nu atât un simplu provocator de „experiențe" sau de aventuri ce tulbură rânduiala bisericească, ci un inițiator de reforme liturgice făcute în spiritul

---

[1] *Sainteté et unité de l'Église* (la cea de a 28-a adunare generală a Comisiei naționale catolice pentru ecumenism, 26 noiembrie 1994); cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 22-23.

[2] Idem, *Expérience pastorale dans l'Église orthodoxe aujourd'hui*, p. 20.

[3] *Ibid.*

Tradiției ortodoxe. „Când am luat locul părintelui Pierre Struve, am înțeles imediat și am simțit că trebuie făcute anumite „inovații". Le-am făcut cu măsură, pas cu pas, conștient că există limite ce nu trebuiau depășite. Aceste „inovații" au vizat, mai ales, cinci probleme ale tradiției tipiconale: deschiderea ușilor împărătești în timpul Liturghiei, cititirea cu voce tare a rugăciunilor pe care preotul le rostește „în taină" – căci rugăciunea euharistică privește întreaga adunare a credincioșilor, iar epicleza, care încununează memorialul liturgic și anamneza, este o rugăciune a Poporului lui Dumnezeu care co-liturghisește –, celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite seara, integrarea Botezului în cadrul Liturghiei, redescoperirea statutului propriu al spovedaniei, care nu trebuie redusă la funcția de simplu preambul, mai mult sau mai puțin obligatoriu, pentru primirea Împărtășaniei. În mod spontan, organic, s-a impus, așadar, o viziune liturgică, într-un fel de co-naturalitate cu ceea ce se întâmpla în America după mutarea acolo a părinților Alexandre Schmemann și Jean Meyendorff".[1]

Solid ancorat în tradiția Bisericii și mereu preocupat de respectarea ei, părintele Boris are, în același timp, curajul de a se detașa critic de anumite aspecte ale acestei tradiții, de un anumit mod de percepere și transmitere a ei.[2] Omiliile sale atât de netriumfaliste la Duminica I din Postul Mare, când Biserica prăznuiește triumful Ortodoxiei asupra ereziilor, susțin această atitudine prin două cuvinte-cheie: purificare și transparență. În cele două milenii de existență, Ortodoxia a dezvoltat și acumulat o extraordinară bogăție liturgică, sacramentală, spirituală și iconografică. Pericolul acestei bogății a textelor, gesturilor și simbolurilor, atunci când sunt cultivate idolatru, pentru ele însele, este acela „de a masca unicul necesar, adică mărgăritarul de mare

[1] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 23-24. Acest tip de „inovații", privite cu suspiciune în mediile hiper-tradiționaliste, constituie, de altminteri, subiectul studiului *„Innovations" liturgiques dans l'Orthodoxie contemporaine*, publicat de către părintele Boris în «Conférences Saint-Serge», C. L. V. Edizioni Liturgiche, Roma, 1997, p. 17-23.

[2] A se vedea studiul său *Tradition sacrée et traditions humaines*, în vol. *La compassion du Père*, p. 175-197.

preţ pentru care noi trebuie să fim capabili în orice moment să lepădăm totul".[1]

„Abundenţa de rituri şi forme prin care se exprimă *lex credendi*, adică acea supraabundenţă a veşmântului în care este îmbrăcat esenţialul, devine, adeseori, tot mai greu de purtat. Trebuie să fim cu luare aminte pentru a nu confunda taina credinţei cu acest veşmânt exterior, legat de timpuri şi locuri diferite. Prezenţa lui Hristos în viaţa lumii este o realitate simplă, pură, unică, ce se exprimă într-o multitudine de cuvinte. Fapt pentru care trebuie să mergem dincolo de cuvinte, dincolo de figuri de stil, de metafore, de simboluri, ca să contemplăm chipul Logosului întrupat pentru viaţa şi îndumnezeirea noastră şi, întru El, să contemplăm chipul Tatălui. Dacă nu vom avea curajul, înţelepciunea şi puterea să facem această trecere pascală, însăşi bogăţia noastră ne condamnă la înstrăinare de Unicul necesar", afirmă părintele Boris.[2] Deşi se întrupează şi se îmbracă în haina atât de pestriţă a culturii şi artei, mesajul Evangheliei lui Hristos „rămâne şi trebuie să rămână unul singur şi mereu transparent în ceea ce priveşte esenţialul, asemenea icoanelor şi iconostasului care trebuie să lase să transpară slava Împărăţiei şi nu să mascheze culisele unui teatru de proastă calitate. [...] Riturile liturgice sau icoana sunt limbaje sacramentale [...] ce ne introduc, prin participare la misterul mântuirii, cu mult dincolo de limbajul verbal sau conceptual. [...] Cu toate acestea, nu putem face din icoana şi din literatura liturgică o armă totalitară, tăgăduind creativitatea naturală a omului. [...] Dogmele nu sunt decât paveze necesare care ne protejează de excese şi de sminteli, într-o parte şi într-alta, dar care nu definesc şi nu epuizează taina; [...] sunt paveze împotriva ereziilor, împotriva veşnicelor tentaţii ale

[1] Omilia la Duminica I din Postul Mare, a Ortodoxiei, 3 martie 1996; la M. Egger, *Vers la transparence à la Sainte Trinité*, p. 47. Aluzia la parabola despre negustorul ce caută mărgăritare bune (cf. *Matei* 13, 45-46) este evidentă.

[2] B. Bobrinskoy, *Omilia la Duminica I din Postul Mare, a Ortodoxiei*, 18 martie 1973; cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 47.

inteligenței umane, sunt locuri de comuniune în adevărul viu al lui Hristos, și nu arme ale opoziției și antagonismelor".[1]

Semnificativ este faptul că din momentul în care și-a asumat responsabilitatea de sacerdot și duhovnic al unei comunități euharistice, părintelui Boris îi va fi dat să trăiască durerea profundă a dezbinării ce exista între miile de ortodocși de tradiție și de limbă rusă și nevoile tot mai evidente ale grupurilor de credincioși de limbă franceză. Dacă slujirea într-o parohie francofonă – punct de întâlnire a limbilor și culturilor, dar și loc de găzduire a libanezilor, românilor, rușilor și francezilor – a constituit chiar de la început „o îmbogățire spirituală incomparabilă", care i-a deschis orizonturile unei Ortodoxii universale, părintele a rămas totuși fidel rădăcinilor sale culturale și spirituale, adică legat de tradiția Bisericii ruse care l-a născut: „Până la sfârșitul vieții mele, limba rusă (și slavona) va rămâne limba rugăciunii mele intime, limba în care, încă din copilărie, am memorat cântări și rugăciuni liturgice".[2]

Această dublă dimensiune, de înrădăcinare într-o tradiție specifică și de deschidere lucidă către alte tradiții, va face din părintele Boris un personaj-cheie al dialogului inter-ortodox. Atât prin activitățile sale din cadrul Institutului *Saint-Serge*, cât și prin implicarea sa în *Frăția ortodoxă* din Europa occidentală, dânsul n-a abandonat niciodată strădaniile pentru apropierea și unirea ortodocșilor de toate originile, pentru afirmarea unei Biserici locale puternice, asemenea prestigioaselor Biserici ale veacurilor primare, dincolo de toate divizările juridice și etnice. În acest sens, este important să reținem faptul că teologul și preotul Boris

---

[1] Idem, *Le message de l'Orthodoxie en cette fin de millénaire*, în SOP – suplim. nr. 207, aprilie 1996 [trad. rom. în «Vestitorul Ortodoxiei», nr. 236-237, decembrie 1999, p. 3-5].

[2] Idem, *Expérience pastorale dans l'Église orthodoxe aujourd'hui*, p. 20. Modul în care copilul trăiește experiența sacrului și învață să se roage a fost abordat de către părintele Boris și în studiul *Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe*, publicat inițial în «Verbum Caro», nr. 60, 1961-4, p. 338-356 [retipărit și în vol. colectiv *La douloureuse joie*, Abbaye de Bellefontaine, col. «Spiritualité orientale», 1993; trad. rom. M. și A. Alexandrescu, *Fericita întristare*, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 41-74].

Bobrinskoy face parte dintre cei care au inspirat şi au susţinut cu hotărâre înfiinţarea unui comitet inter-episcopal, devenit astăzi *Adunarea episcopilor ortodocşi din Franţa.*

Oricum, începând cu anul 1969, viaţa părintelui Boris se va desfăşura între doi poli de egală importanţă: parohia *Sfânta Treime* şi catedra de la *Saint-Serge.* După demisia profesorului Constantin Andronikof, care îi succedase părintelui A. Kniazev, va fi numit decan al Institutului. Intensitatea angajării concrete în mişcarea ecumenică se va resimţi şi în această perioadă a vieţii sale. Ultima sa contribuţie importantă în acest sens a reprezentat-o participarea, în 1978, la o comisie teologică ce avea ca temă de cercetare faimosul adaus *filioque.* În această chestiune fundamentală, adevărată „piatră de poticnire" în dialogul dintre ortodocşi şi romano-catolici, părintele Boris a propus o abordare teologică ce ar putea înlesni depăşirea unora dintre impasurile tradiţionale. De altminteri, *filioque* va reveni frecvent în studiile sale, dânsul fiind probabil singurul teolog ortodox modern care a spus ceva cu adevărat important în această problemă. [1]

Dorinţa vie a părintelui Boris de a lega fapta de cuvânt s-a concretizat şi prin participarea sa activă la o mişcare precum *Association chretienne pour l'abolition de la torture* (ACAT). De asemenea, s-a implicat, în modul cel mai serios cu putinţă, în proiectul de realizare a unui centru de difuzare a programelor radiofonice religioase (catehetice, liturgice şi teologice) pentru Rusia. Acest proiect atât de important pentru rezistenţa spirituală a patriei părinţilor şi strămoşilor săi în faţa ateismului totalitar s-a concretizat foarte repede (în 1978), datorită sprijinului primit din partea diferitelor facultăţi europene de teologie, al unui mare număr de personalităţi din lumea ortodoxă şi catolică, al Bisericilor luterane germane şi suedeze, dar şi al unui institut precum *Glaube in der 2. Welt.* Încă de la începutul realizării acestui proiect, la care părintele Boris a pus foarte mult suflet, emisiunile erau transmise în mod regulat, câte două sau trei ore pe săptămână, difuzarea făcându-se din Portugalia. Apogeul postului

[1] În ceea ce priveşte studiile ce au ca temă de cercetare adausul *filioque* a se vedea *Bibliographie des écrits du P. Boris Bobrinskoy,* ed. cit. Tema este tratată şi în *Le Mystère de la Trinité,* ed. cit., p. 286-305.

de radio *Voix de l'Orthodoxie* a fost atins în 1988, la comemorarea unui mileniu de la încreştinarea Rusiei. Aceste emisiuni continuă şi astăzi, fiind extrem de necesare în amplul proces de renaştere spirituală a Rusiei, dar şi pentru diminuarea propagandei violente a unor secte şi grupări religioase nocive, precum faimoasa AUM, de pildă.

Viziune şi mărturie ortodoxă

Una dintre dimensiunile mărturiei părintelui Boris o reprezintă unitatea interioară dintre viaţă şi gândire, dintre spiritualitate, ca viaţă în Hristos şi în Duhul Sfânt, şi teologie ca reflecţie asupra tainei lui Dumnezeu. Exprimată adeseori şi în textele care alcătuiesc substanţa operei sale publicate, această unitate l-a însoţit pe tot parcursul devenirii sale, fiind alimentată de cele trei izvoare de la care n-a încetat niciodată a se adăpa: tradiţia liturgică a *ortho-doxiei* (dreapta preamărire a lui Dumnezeu), tradiţia filocalică a purificării inimii şi, în sfârşit, tradiţia biblică şi teologică a Părinţilor Bisericii.

Atunci când este vorba de aprofundarea tainelor lui Dumnezeu, părintele Boris este conştient de realitatea şi de pericolele unei abordări academice a teologiei, dar mai ales de ruptura ce poate să apară între învăţarea academică şi deprinderea teologiei pe de o parte, ca şi viaţa de rugăciune şi adevărata slujire bisericească în toate formele ei, pe de altă parte. „Există întotdeauna riscul închiderii într-o teologie de natură didactică, scolastică şi speculativă. Totuşi, una dintre cele mai mari calităţi ale Ortodoxiei din Occident, în raport cu alte ţări de tradiţie ortodoxă, este aceea că a ştiut să dezvolte şi să manifeste o sensibilitate acută a acestui pericol. Prin aportul unor „maeştri", precum părinţii Alexandre Schmemann şi Jean Meyendorff sau episcopii Antoine Bloom, Georges Khodr şi Kallistos Ware, ca şi al legăturilor cu *Frăţia ortodoxă* din Europa occidentală, al mişcării *Syndesmos* aflată în plină renaştere, al unor publicaţii, precum „Contacts" sau „Service Orthodoxe de Presse", al unor asociaţii, precum *L'action chretienne des étudiants russes* sau al celei închegate în jurul sfântului Siluan, s-a creat un mediu viu în care coexistă o exigenţă a cunoaşterii, o uimitoare conştiinţă teologică, precum şi un angajament în viaţa Bisericii şi a cetăţii. În

acest sens, aportul Occidentului ortodox este cât se poate de unic şi de important pentru întreaga Biserică".[1]

În ceea ce priveşte reflecţia teologică, părintele Boris va consacra esenţialul operei sale dorului nestins de a pătrunde şi de a lumina infinitul mister al Preasfintei Treimi. Încă din timpul anilor de studii, el a intuit profund că „întreaga viaţă a Bisericii, respiraţia sa liturgică şi sacramentală, inserarea sa în lume se definesc în cadrul pluralităţii legăturilor trinitare".[2] Aşadar, perspectiva sa teologică depăşeşte perimetrul îngust al speculaţiei strict teoretice, fiind una existenţială. Pentru dânsul, a vorbi despre comuniunea treimică înseamnă a vorbi despre prezenţa iubitoare a lui Dumnezeu în viaţa lumii, despre necontenita lucrare a Sfântului Duh în adâncul inimii omului, pentru a-l face tot mai asemănător cu Protochipul dumnezeiesc, cu Hristos.

Din meditaţia de o viaţă a părintelui Boris asupra tainei Sfintei Treimi, o temă se impune ca fiind extrem de importantă: sălăşluirea Duhului asupra Fiului, *hristologia pnevmatică*, aşa cum îi place să o numească. Această realitate fundamentală a Revelaţiei dumnezeieşti a devenit pentru dânsul un adevăr vital în ultimii douăzeci de ani, provocându-l să reflecteze serios la implicaţiile şi posibilităţile depăşirii controversei lui *filioque*. El este conştient că, deşi poate fi depăşită prin simpla relativizare, această controversă nu trebuie câtuşi de puţin subestimată. Nu este suficient, de pildă, ca Biserica romano-catolică să decidă omiterea lui *filioque* din *Simbolul credinţei* pentru ca nodul gordian al conflictului milenar dintre Ortodoxie şi catolicismul roman să fie dezlegat: „rezolvarea conflictului provocat de *filioque* este inseparabilă de conflictul eclesial, adică acela al primatului roman faţă de sinodalitatea ortodoxă".[3]

Urmând cu fidelitate perspectiva tradiţiei patristice, părintele Boris îşi înrădăcinează întotdeauna reflecţia teologică în *Sfânta Scriptură*. Îi sunt foarte dragi *Evangheliile*, dar şi *Vechiul Testament*, faţă de care nu se apropie niciodată reducţionist sau

[1] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 30-31.

[2] *Les chemin de la révélation trinitaire*, în SOP – suplim. nr. 156, martie 1991, p. 9.

[3] *Ibid.*, p. 8-9.

maximalist, aşa cum se mai întâmplă uneori în Ortodoxie. O asemenea familiaritate cu *Scriptura* este rară printre teologii ortodocşi,[1] în timp ce pentru Sfinţii Părinţi era o problemă absolut normală. Datorită acestui fapt, textele sale respiră viaţă, sunt dinamice, nu plictisesc. Dacă vom compara, de pildă, *Taina Bisericii* cu studiile ce au aceeaşi temă, publicate în diverse reviste teologice de la noi, vom constata că majoritatea dintre acestea sunt texte aride, că plutesc în abstract şi că, deşi au în vedere o realitate ideală şi sunt „împănate" cu citate patristice, nu spun nimic limpede şi nimic important pentru viaţa concretă a Trupului mistic al lui Hristos. Referindu-se la familiaritatea sa cu textul şi spiritul *Scripturii*, părintele Boris spune că se simte tributar şi recunoscător înnoirii biblice catolice şi anglicane: „Graţie acestei înnoiri, am învăţat să iau în serios textul însuşi, istoria, mentalităţile. Bineînţeles, tipologia este importantă: este clar că *Vechiul Testament* cere o lectură creştină, hristologică, eclesială, sacramentală. Dar, această interpretare trebuie să plece din trăirea realului, legând întotdeauna viziunea spirituală de realitate, de întreaga istorie, care trebuie pusă în valoare, şi nu redusă doar la rolul de simplă povară chinuitoare, conform unei viziuni dualiste a aventurii umane. Înainte de a dezvolta dimensiunea profetică, mesianică, hristologică a unui text, trebuie să luăm în considerare, cu cea mai mare atenţie şi rigoare, contextul literal, literar, istoric şi geografic".[2]

Itinerariul, personalitatea şi viziunea părintelui Boris lasă să transpară o dialectică subtilă a unităţii şi diversităţii, a închiderii şi deschiderii, unitatea inspiraţiei în credinţă, a unor intuiţii fondatoare şi, totodată, supunere în faţa voii lui Dumnezeu, precum şi o diversitate evidentă a harismelor. Înrădăcinarea în tradiţia ortodoxă, în cea rusă mai ales, dar şi deschiderea înţeleaptă către „celălalt", i-au asigurat acea libertate spirituală în temeiul căreia are curajul de a nu rămâne blocat în meandrele supraadăugate ale acestei tradiţii, depăşindu-o din interior – atunci când exigenţele Evangheliei şi ale mărturiei lui Hristos în lume

[1] Datorită acestui fapt, teologii occidentali consideră adeseori că Ortodoxia este „alergică la Biblie".

[2] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 45.

impun un asemenea curaj – printr-o asimilare a bogăţiilor celorlalţi şi, totodată, printr-o întoarcere la esenţial. Această ultimă mişcare, aşa cum arată foarte bine Olivier Clément, se manifestă mai ales prin „preocuparea pentru un limbaj reînnoit, inseparabil de un mod de viaţă eclesial şi, în acelaşi timp, mai presus de temeri şi de polemici, deschis frământărilor şi intuiţiilor modernităţii".[1]

Dialectica subtilă a unităţii şi diversităţii, a închiderii şi deschiderii, a învăţat-o din exemplul părintelui Lev Gillet din Chevtogne, cel care a scris atâtea cărţi sub pseudonimul *un călugăr al Bisericii de Răsărit*: „Mai mult decât oricare altul, el ne-a arătat că este posibil să fii cu adevărat ortodox, fără a rămâne totuşi prizonierul tuturor bogăţiilor culturale, estetice, artistice, teologice acumulate de-a lungul veacurilor. Fără a cădea într-un simplism sau într-un elementarism de tip sectar, noi putem, hrănindu-ne mai departe din aceste bogăţii, să revenim în mod constant la lucrurile esenţiale, într-un limbaj sobru, care este, în acelaşi timp, limbajul Evangheliei şi totodată cel al bărbaţilor şi femeilor de astăzi".[2]

Din acest punct de vedere, transparenţa despre care vorbeşte adeseori părintele Boris „este în primul rând refuzul separărilor şi îngrădirilor artificiale dintre noi şi Dumnezeu, dintre noi şi ceilalţi. Căci, spune dânsul în continuare, suntem tentaţi în mod constant să ne ferim, să ne izolăm, să ridicăm ziduri în spatele cărora să ne complăcem într-un anume confort, fie în Bisericile noastre, fie în cadrul comunităţilor ce riscă să devină ghetouri. Reluând termenul părintelui Congar, insist adeseori asupra noţiunii de *Biserică săracă şi slujitoare*,[3] o Biserică ce n-are finalitate în ea însăşi. şi când spun Biserică, o înţeleg şi pe aceea pe care o purtăm în noi înşine. Pentru mine, Biserica trebuie să fie în acelaşi timp complet transparentă slavei lui Dumnezeu – Căruia îi este mijlocitoare şi reflecţie – şi total transparentă lumii – căreia îi este purtătoare de

[1] Olivier Clément, *Prefaţă* la *Împărtăşirea Sfântului Duh*, p. 6. A se vedea în acest sens B. Bobrinskoy, *La compassion du Père*, ed. cit., p. 155-174 (cap. *Théologie du langage et langage de la théologie*).

[2] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 51-52.

[3] Yves Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963.

cuvânt şi purtătoare de rugăciune înaintea Feţei lui Dumnezeu –, dar totodată nefiind din lume. Altfel spus, ea nu trebuie să compromită pogorârea harului lui Dumnezeu în lume, şi nici urcarea suferinţelor lumii către Dumnezeu. Ori, dacă Biserica îşi accentuează şi îşi solidifică propriile frontiere, ea împiedică această dublă mijlocire şi devine opacă atât la harul lui Dumnezeu, cât şi faţă de nevoile lumii".[1]

Când Biserica se închide în particularismele şi în propria sa viaţă internă, raportându-se doar la ea însăşi, atunci ea îşi trădează misiunea fundamentală: aceea de a fi „lumina lumii" şi „sacrament" autentic al iubirii nesfârşite a lui Dumnezeu. „Nu trebuie să uităm niciodată că avem în faţă o lume imensă, o lume care-şi ignoră taina ce o poartă în sine însăşi, o lume a cărei inimă tânjeşte fără a şti spre ce, dar care, în mod fundamental, se află în căutarea lui Dumnezeu. O lume care ar vrea să-L cunoască, să-L iubească, să trăiască întru El. Noi, creştinii, avem o imensă responsabilitate faţă de această lume. Mi se pare că, dacă suntem plini de Duhul Sfânt, noi nu mai putem rămâne la căldură în noi înşine, închişi în frumoasele, marile şi luminoasele noastre comunităţi euharistice. Căci oriunde îi este cu putinţă, Biserica trebuie să poarte spre cei săraci, spre cei goi, spre cei desconsideraţi, ceea ce a primit, adică cuvântul şi iubirea lui Dumnezeu", mărturiseşte părintele Boris.[2]

În loc de concluzii: Despre noblețea spirituală a părintelui Boris Bobrinskoy

Am avut ocazia să-l văd pe părintele Boris slujind la dumnezeiasca Liturghie. Era într-o duminică din luna martie 1998, când a fost hirotonit şi instalat la Paris titularul nou-înfiinţatei Arhiepiscopii Ortodoxe Române din Europa Occidentală şi Meridională. Evenimentul se desfăşura în Catedrala greacă *Sfântul Ştefan* de pe strada Georges Bizet şi, cum era de aşteptat, adunase multă lume. Era prezent şi Regele Mihai cu familia; de asemenea,

[1] Cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 48.

[2] B. Bobrinskoy, *Omilia la Duminica I din Postul Mare, a Ortodoxiei*, 3 martie 1996; cf. M. Egger, *stud. cit.*, p. 48-49.

ambasadorul României la Paris. Participau o seamă de reprezentanți ai Bisericilor istorice occidentale, precum și numeroase personalități ale diasporei românești. Frumoasa biserică românească din inima Parisului, cumpărată de către Regatul României încă înainte de primul război mondial, era (după aproape zece ani de la căderea regimului totalitar) în continuare „zona" de ocupație și de scandal a unor grupuri „românești și anticomuniste", pe cât de vehemente, pe atât de pestrițe și pitorești. Datorită acestui fapt, evenimentul la care mă refer se desfășura în Catedrala comunității grecești.

Soborul era impresionant: doisprezece episcopi veniți din toată lumea ortodoxă, avându-l ca protos pe Mitropolitul Jeremias al grecilor din Paris. Dintre zecile de preoți și diaconi, îmbrăcați în veșminte liturgice strălucitoare, a slujit efectiv doar unul. L-am remarcat imediat, nu atât pentru că doar acela era integrat efectiv în rânduiala și dinamica Liturghiei la care participau clerici aparținând diverselor tradiții liturgice ortodoxe, de la cele grecești, rusești și românești, la cele din America sau Australia, ci pentru că era pur și simplu o prezență specială, care îmi stârnea gelozia inimii și adânca părere de rău că eu însumi nu aveam o astfel de prezență. Întreaga ținută sacerdotală, de la morfologia chipului la solemnitatea gesturilor, libertatea de mișcare și de comunicare, veșmintele liturgice, toate acestea exprimau o noblețe interioară, pe cât de evidentă, pe atât de naturală, de neafectată. În afară de Arhiepiscopul Teofil Herineanu și de părintele Constantin Galeriu, nu prea avusem ocazia să văd o astfel de ținută sacerdotală. La întrebarea mea despre identitatea respectivului preot, cineva mi-a șoptit sec: „Părintele Boris !". Bineînțeles că n-a fost nevoie să mai întreb „Care părinte Boris ?"; am intuit imediat că trebuie să fie însuși Boris Bobrinskoy, pe care nu-l văzusem niciodată „față către față", dar pe care îl cunoșteam încă din perioada pregătirii tezei de licență prin mijlocirea unora dintre studiile sale, îndeosebi cel despre *Nicolae Cabasila și spiritualitatea isihastă* și cel consacrat *Misterului pascal al Botezului*.[1]

[1] Acesta din urmă publicat în vol. colectiv *Baptême – sacrament d'unité*, Maison Mame, Tours, 1971, p. 87-144 [trad. rom. în vol. *Împărtășirea Sfântului Duh*, ed. cit., p. 104-164].

Într-un studiu publicat în impozantul volum care marca sărbătorirea semicentenarului celebrei colecții patristice „Sources chrétiennes", părintele Boris face această afirmație ce proiectează o lumină nouă asupra limitelor noțiunii de *Părinți ai Bisericii* și care poate deranja spiritele complexate ori marcate de idei preconcepute și comodități mentale: „Nici Sfântul Ioan Damaschin, nici Sfântul Grigorie Palama, nici Sfântul Nicodim Aghioritul nu înseamnă sfârșitul epocii patristice. În zilele noastre, cei precum starețul Siluan, Sfântul Ignatie Brianceaninov, sau mitropolitul Filaret al Moscovei, sau părintele Dumitru Stăniloae (dar și „Maicile" noastre, Nadejda Gorodețky, Myrrha Lot-Borodine, Maria Skobțova), toți aceștia sunt martorii tradiției patristice celei mai autentice și mai actuale".[1]

În spiritul acestei afirmații, deosebit de onorante pentru teologia românească, putem admite că el însuși face parte din categoria nobilă a *martorilor* care prelungesc în istorie și aplică la viața propriilor generații experiența extraordinară a Părinților Bisericii. Tratatul de eclesiologie, pe care Editura Patmos are bucuria de a-l tipări în premieră, poate fi receptat în acest sens.

Pr. dr. Ioan Bizău

[1] B. Bobrinskoy, *Le renouveau actuel de la patristique dans l'Orthodoxie*, în vol. cit., p. 437.

I. Introducere: Taina Bisericii

1. Credință și Biserică

Eclesiologia și expunerea credinței

În general, lucrările care prezintă sinteza teologică a credinței ortodoxe situează eclesiologia după capitolul despre Hristologie și taina mântuirii. Cartea clasică a părintelui Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, face excepție de la această regulă, pentru că ia ca punct de plecare al expunerii sale teologice Biserica, considerată *nu ca o instituție, ci ca viața nouă împreună cu și în Hristos, transfigurată prin Sfântul Duh.*

Această „pedagogie eclesiologică" a părintelui Bulgakov reflectă experința sa, atât teologică cât și eclesială: numai în Biserică se descoperă taina lui Dumnezeu, a lucrării Sale, a iubirii Sale; în Biserică este posibilă creșterea în credință și cunoaștere.

Simbolurile de credință și Biserica

Încă din primele secole ale istoriei creștine, Biserica exprimă credința sa în Dumnezeu-Treime; tot de atunci a fost inclus în mărturisirile de credință un pasaj referitor la Biserică. Aceste mărturisiri de credință sau simboluri, reprezintă formule ce erau rostite la Botez, iar Biserica este menționată, în general, după pasajul referitor la Duhul Sfânt.

Astfel, potrivit Sfântului Ipolit al Romei, acela care săvârșește Botezul îi pune trei întrebări celui ce este coborât în apa baptisteriului. La a treia întrebare *Crezi tu în Duhul Sfânt și în Sfânta Biserică ?*; cel botezat răspunde: *Cred.*[1] Această formulă este reluată literalmente în vechiul simbol de credință roman al Apostolilor: *Cred în Duhul Sfânt în Sfânta Biserică.*

În aceste două texte, Biserica nu este doar *menționată*, ci ea este prezentă în deplinătatea Duhului Sfânt, așa cum propovăduia deja Sfântul Irineu de Lyon: *Acolo unde este Biserica, acolo este,*

[1] *Tradiția Apostolică*, cap. 21.

de asemenea, Duhul lui Dumnezeu; şi acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica şi tot harul.[1]

Simbolul niceo-constantinopolitan disociază mai mult punctul pnevmatologic şi cel despre Biserică, deoarece Sfinţii Părinţi prezenţi la cel de-al doilea Sinod Ecumenic trebuiau să precizeze şi să aprofundeze dogma despre dumnezeirea Duhului Sfânt, în faţa ereziei pnevmatomahilor. La menţiunea Bisericii, se adaugă patru adnotări sau însuşiri ale Bisericii; ceea ce dă acestui punct o mai mare consistenţă şi o aparentă autonomie, cel puţin în construcţia stilistică.

Eclesiologiile şcolii din Răsăritul creştin, precum cele din Occident, au suferit şi ele o anumită disociere a doctrinei despre Biserică de doctrina referitoare la Sfântul Duh. Faptul acesta a fost semnalat de către teologul catolic german Iosif Ratzinger: *Biserica nu a mai fost înţeleasă în realitatea sa pnevmatică şi harismatică, ci a fost considerată exclusiv sub aspectul întrupării, de o manieră prea pământească, fapt pentru care ea sfârşeşte prin a fi explicată în întregime pornindu-se de la categoriile de putere ale gândirii profane. Dar, în felul acesta, nu mai era loc pentru doctrina Duhului Sfânt; în măsura în care nu a continuat să se păstreze parţial în simpla evlavie, doctrina Duhului Sfânt a fost absorbită în speculaţia trinitară abstractă şi astfel a pierdut, practic, orice rol în conştiinţa creştină.*[2]

Biserica şi actul credinţei

Se pot discerne trei modalităţi de a considera Biserica în chiar actul credinţei:

a) Biserica este *obiectul* credinţei. Ea constituie prelungirea şi actualizarea în lume a tainei mântuirii. Ca Trup al lui Hristos, Mireasă a lui Hristos, Templu al Duhului Sfânt, ea participă la *teantropia Mântuitorului*; este de natură divino-umană, este Revelaţia tainei mântuirii în istorie. Biserica se defineşte prin viaţa lui Dumnezeu pe care o comunică şi care a întemeiat-o. Biserica

[1] *Împotriva ereziilor*, III, 24, 1.

[2] Iosif Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, trad. fr., p. 238 - 239.

este deci obiect al credinţei. *Nu Îl poţi avea pe Dumnezeu ca Tată dacă nu ai Biserica drept Mamă*, scria Sfântul Ciprian al Cartaginei.[1]

b) Biserica este *mediul* credinţei, adică spaţiul spiritual în care credinciosul se naşte pentru o viaţă nouă, creşte, se întăreşte în credinţă şi în viaţă, potrivit Sfântului Duh. Ea este matricea spirituală, spaţiul Duhului, unde prin suflarea sa şi prin focul său, scânteia credinţei se aprinde şi creşte în cunoaştere şi în iubire. *Unus christianus, nullus christianus*, cita părintele G. Florovsky un vechi autor anonim.[2]

c) Biserica este *subiectul* credinţei. Fără a se permite, bineînţeles, atribuirea vreunui caracter „ipostatic" Bisericii, putem spune despre credinţa creştină că depăşeşte limitele persoanei umane şi că ea este credinţa întregii Biserici, din toate timpurile şi din toate locurile: Biserica universală, catolică. Această catolicitate este, mai întâi, de natură calitativă, adică se referă la plenitudinea Adevărului său. Ea este, de asemenea, universală, căci este a fiecărui om şi deci a tuturor oamenilor. Prin convertirea baptismală, individul intră în credinţa Bisericii, o primeşte, şi-o însuşeşte, o asimilează în cele mai adânci profunzimi ale existenţei sale, apoi o transmite. Această credinţă comunitară nu înstrăinează şi nu frânge persoana celui credincios, care se deschide astfel spre adevărul său ultim.

2. Biserica şi istoria mântuirii

În istoria sa proprie, precum şi în structurile sale, Biserica – prin natura sa hristologică – reproduce istoria mântuirii.

Pregătirea vetero-testamentară

Timpul Vechiului Legământ este pe de o parte trecut, în măsura în care el pregătea venirea lui Hristos, adică îl anunţa, *mărturisea despre Hristos* (*Ioan* 5, 39).

Dar pe de altă parte, Biserica retrăieşte această aşteptare ardentă şi dureroasă din timpul postului Crăciunului. Ea ne învaţă

---

[1] *De ecclesiae catholicae unitate*, § 5.

[2] G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant* în «La Sainte Eglise Universelle», Neuchâtel, 1948, p. 15.

să ne pregătim noi înşine pentru venirea Mântuitorului pe pământ. Timpul profeţilor capătă atunci o semnificaţie particulară, de o mare actualitate. Această aşteptare a Întrupării reprezintă o dimensiune fundamentală a vieţii eclesiale şi o lege a vieţii duhovniceşti. Este timpul pedagogiei Legii, a fricii de Dumnezeu ca „început al înţelepciunii". Tandreţea şi compasiunea lui Dumnezeu se conturează deja în scrierile profetice. Această frică de Dumnezeu este drumul obligatoriu către dragostea care aboleşte frica şi ne face fii ai Tatălui.

Întruparea

Divino-umanitatea lui Hristos se reproduce în taina Bisericii, în „atot-sacramentalitatea" sa. În Hristos şi în Biserică sălăşluieşte *trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii* (*Coloseni* 2, 9). Cuvântul lui Dumnezeu înscris în Scripturi, Pâinea şi Vinul euharistic înseamnă prezenţa lui Dumnezeu în lume până la sfârşitul veacului (cf. *Matei* 28, 20). Icoana manifestă în forme şi în culori inefabila slavă şi putere a lui Dumnezeu. În fine, Biserica se structurează în societatea umană unde trăieşte, fără a se confunda, totuşi, cu societatea umană, fiind *în* lume dar nu *din* lume. Adevărurile veşnice se exprimă în limbaj omenesc, căci de când Dumnezeu a creat omul după chipul Său şi Cuvântul dumnezeiesc a devenit cuvânt omenesc, se poate vorbi în limbajul omenesc despre Dumnezeu în adevăr, fără a-L circumscrie, totuşi, pe Dumnezeu în cuvintele omeneşti.

Botezul

Figurativ, eu îl situez deja în botezul lui Hristos de la Iordan. Aici Mântuitorul şi-a revelat conştiinţa Sa mesianică de a fi umplut de Duh Sfânt, pentru a anunţa Vestea cea bună. De asemenea, Biserica este îmbrăcată cu puterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii şi poate să-şi atribuie cuvântul Mântuitorului: *Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns* ... (*Luca* 4, 17; *Isaia* 61, 1 - 2).

Îmbrăcată cu puterea Duhului Sfânt, Biserica se asociază slujirii arhiereşti, profetice şi împărăteşti a lui Hristos. Slujirii arhiereşti, prin faptul că ea perpetuează în Liturghie şi în viaţa sa chiar jertfa mântuitoare a lui Hristos. Celei profetice, deoarece ea

anunţă lumii Vestea cea bună şi îi descoperă sensul ascuns al istoriei, ca o naştere a Împărăţiei lui Dumnezeu de-a lungul meandrelor istoriei. Împărăteşti, pentru că ea actualizează, în vieţile noastre şi în destinele noastre, victoria pascală a lui Hristos împotriva puterilor răului.

Kenoza

Biserica participă la patimile lui Hristos. Pe de-o parte, ele se repetă în viaţa membrilor săi, iar mărturia creştină este „martirică" prin definiţie. *Nu este ucenic mai presus de învăţătorul său* (*Matei* 10, 24).

Dar Biserica este umilită şi înjosită de păcatele membrilor săi. Este kenoza Bisericii, sau poate kenoza Duhului Sfânt, a cărui strălucire este întunecată.

În fine, kenoza Bisericii este chemarea de a-l imita pe Acela care S-a coborât până la a spăla picioarele ucenicilor Săi şi ne-a arătat chipul smereniei desăvârşite. Smerenia şi slujirea reprezintă, astfel, o dimensiune esenţială şi inalienabilă a exercitării adevăratei autorităţi în Biserică.

Moarte şi Înviere

Biserica participă la Moartea şi la Învierea Mântuitorului celebrându-le în lauda euharistică, reprezentându-le în ciclurile liturgice de Paşti, în cele duminicale şi în cele de fiecare zi. Taina pascală a Morţii şi a Învierii lui Hristos constituie o adevărată dimensiune baptismală a Bisericii şi în Biserică. În ea se inaugurează moartea noastră, a „omului vechi", şi renaşterea noastră în Hristos. Toată existenţa omului – arta, cultura, limbajul, dragostea – este chemată spre reunificare în apa Botezului.

Astfel, întreaga viaţă creştină capătă o tonalitate pascală de lumină, de bucurie, de biruinţă. Aceasta este adevărata faţă a Bisericii şi a creştinilor: mărturisire a lui Hristos până la dăruirea martirică a sângelui, viaţă nouă şi mărturisire în faţa lumii a lui Hristos Cel înviat, nădejdea lumii.

Înălţarea şi Liturghia cerească

Nu se va insista niciodată îndeajuns asupra acestei dimensiuni „ascensionale" şi cereşti a credinţei şi a experienţei creştine şi

deci, până la urmă, a naturii Bisericii.[1] Unitatea trupului Bisericii şi a capului său, Hristos, presupune prin urmare că „locul" adevărat al Bisericii, de pe acum deja, este acolo unde se află Domnul preamărit, adică la dreapta Tatălui. Epistolele Sfântului Apostol Pavel ne amintesc cu tărie că noi suntem înviaţi în Hristos şi înălţaţi întru El de-a dreapta Tatălui (*Efeseni* 2, 6; *Coloseni* 3, 1).

La rândul său, *Apocalipsa* ne face să întrevedem imaginea Liturghiei cereşti în jurului Mielului. Această realitate cerească este o dimensiune esenţială a cultului liturgic, a celei mai profunde experienţe spirituale şi deci a tainei înseşi a Bisericii şi a unităţii tuturor membrilor săi în ea, morţi, slăviţi, vii încă, toţi adunaţi în jurul Mielului dumnezeiesc, a Marelui Arhiereu Iisus.

Acela care vine

Împăratul a venit, scrie părintele George Florovsky, *dar împărăţia Sa va să vină*[2]. Biserica este, de fapt, sfâşiată între certitudine, credinţa în ceva deja împlinit şi aşteptarea încrezătoare şi dureroasă a ceva încă neîmplinit. Totuşi, Împăratul nu poate fi disociat de Împărăţia Sa. Împăratul a venit şi El vine în împlinirea eshatologică din Euharistie. *Maranatha* al comunităţilor iudeo-creştine exprimă bine dualitatea certitudinii (*Domnul vine*) şi a chemării (*vino, Doamne !*). Euharistia pecetluieşte joncţiunea, dincolo de timp şi spaţiu, dintre cele două Parusii, dintre cele două veniri ale lui Hristos, aceea a kenozei Sale şi aceea a slavei Sale şi a Judecăţii.

Dar germenii, sau premisele Împărăţiei cereşti, sunt deja oferite şi trăite în darul eclesiologic al Cincizecimii permanente a Duhului Sfânt.

La fiecare Liturghie Biserica proclamă sosirea Împărăţiei treimice şi, totodată, se identifică cu aceasta: *Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh.*

---

[1]Cf. articolului nostru, *Ascension et Liturgie,* din « Contacts », nr. 27, p. 164 - 184, reluat în *Communion du Saint Esprit,* Bellefontaine, 1992, p. 71 - 91 [trad. rom. M. şi A. Alexandrescu, *Împărtăşirea Sfântului Duh,* Editura Institutului Biblic şi de misiune al B.O.R., Bucureşti, 1999].

[2]George Florovsky, *op. cit.*

Cincizecimea permanentă

Darul cincizecimic al Duhului Sfânt este consecutiv lucrării mântuitoare a lui Hristos: *Acum lucrarea lui Hristos s-a terminat şi începe lucrarea Duhului Sfânt,* scria Sfântul Grigorie Teologul[1]. *Iconomiei Fiului îi urmează aceea a Duhului Sfânt,* spunea Vladimir Lossky[2].

Aceasta nu este, totuşi, decât o modalitate de a vedea taina proprie a Duhului Sfânt şi relaţia Sa cu lucrarea lui Hristos. Toată lucrarea mântuirii este aşezată în lumina şi sub pecetea Duhului Sfânt, iar Hristos este „pnevmatofor", prin excelenţă. Duhul Sfânt, *care a grăit prin prooroci,* pregăteşte venirea Mâtuitorului, El Îl întrupează, Îl umple, Îl face prezent în timpul Bisericii, până ce *iarăşi va să vină întru mărire.* Momentul istoric al Pogorârii Duhului Sfânt, aşa cum este atestat de către Evanghelistul Luca (*Fapte* 2), nu este doar un eveniment punctual din istoria mântuirii, ci el reprezintă inaugurarea unei noi şi permanente realităţi. Această realitate este prezentă în anamnezele Euharistiilor noastre, cu toate că nu se face niciodată menţiune despre Cincizecime, căci Duhul Sfânt nu este „obiect" al memorialului liturgic, ci El este chiar puterea acestui memorial, a mărturiei, a confesiunii (cf. *Ioan* 14, 26; *Matei* 10, 20).

3. Biserica şi Euharistia

a) Euharistia, locul Bisericii

Renaşterea teologică din epoca noastră îşi are izvorul în redescoperirea locului central al Euharistiei, atât în viaţa creştinului, cât şi în cea a întregii Biserici. Regăsirea rădăcinilor patristice, de care se bucură lumea ortodoxă astăzi, ne fac sensibili la coincidenţa profundă dintre Euharistie şi Biserică. *Acolo unde este Euharistia,* spunea Sfântul Ciprian al Cartaginei, *acolo este*

[1]Sfântul Grigorie Teologul, *Discours* 41, 5.

[2]A se vedea în întregime volumul *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944, [trad. rom. V. Răducă, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* Editura Bonifaciu, Bucureşti, 1998].

Biserica.[1] Putem spune că atunci când Biserica săvârşeşte Euharistia, ea îşi descoperă şi îşi realizează adevărata identitate. Astfel, experienţa prezenţei lui Hristos în Synaxa duminicală, pe care o avea Biserica apostolică, este inseparabilă de celebrarea euharistică. Aici Sfântul Apostol Pavel descoperă şi dezvoltă imaginile sale eclesiologice, în particular, cele despre *trup* şi *membre*, ca şi aceea a *templului*. Prezenţa „euharistică" a lui Hristos în împărtăşirea din Pâine şi din Sfântul Potir este o prezenţă de plenitudine în slujba comunităţii eclesiale. Aceasta apare totodată ca Trup, căruia Hristos îi este Cap şi Conducător, şi ca un complex de membre grefate Trupului, care este Hristos, realizându-şi în El unitatea. În fine, ea apare ca Mireasă preaslăvită şi neprihănită în întâlnirea *faţă către faţă* cu Mirele său.

Această plinătate şi integralitate a vieţii divine în Biserică se manifestă în cel mai înalt grad în scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei adresate Bisericilor din Asia Mică şi din Roma, în mod deosebit acolo unde se referă la paralela dintre legătura Bisericii locale cu episcopul său şi aceea dintre Hristos şi Biserica „catolică".[2] Catolicitatea apare aici ca semnul acestei plenitudini şi unităţi a Bisericii locale, chiar datorită prezenţei euharistice a *Celui care este, care era şi care vine.* De acum înainte, comuniunea cu Taina Euharistiei va fi în acelaşi timp semn şi condiţie a comuniunii cu viaţa Bisericii, ca şi a comuniunii Bisericilor între ele.

Euharistia se descoperă deci în conştiinţa teologică modernă ca Taina Bisericii prin excelenţă, Taină în care Biserica se recunoaşte şi se perpetuează, ca locul şi timpul adunării Poporului lui Dumnezeu, ca darul şi prefacerea acestui dar în Trup al lui Hristos, prin coborârea Duhului Sfânt şi, în fine, ca punct de plecare al mărturiei şi al expansiunii misionare şi apostolice a întregii Biserici.

---

[1] Sfântul Ciprian al Cartaginei, *op. cit.*, § 5.

[2] *Epistola către Smirneni* 8, 2 [trad. rom. D. Fecioru, în vol. « Scrierile Părinţilor apostolici, P.S.B. 1, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 184].

b) Structura euharistică a Bisericii

Organizarea slujirii euharistice reflectă însăşi natura Bisericii şi structurile sale fundamentale. Euharistia este în întregime o comuniune şi, trebuie spus, o adevărată concelebrare a întregului Popor al lui Dumnezeu, după ordinea ierarhică (ταξις) stabilită, în jurul episcopului care prezidează slujba (sau a delegatului episcopului[1]). Această concelebrare ne face deja participanţi, aici şi acum, la unica Liturghie săvârşită de către „Marele Arhiereu Iisus" în Sanctuarul ceresc, înaintea măreţiei Tatălui. Toate părţile sau structurile Euharistiei corespund lăuntric vieţii Bisericii, relaţiei sale cu Dumnezeu şi cu lumea.

Taina Cuvântului

Dacă în planul catehezei sacramentale separăm, divizăm şi distingem în Euharistie, două mari părţi:

a) doxologia centrată în jurul Evangheliei şi a propovăduirii, altfel spus, Taina Cuvântului şi

b) Sfânta Taină a Euharistiei, prefacerea şi cuminecarea cu Pâinea dătătoare de viaţă şi din Potirul mântuirii,

trebuie amintit că Liturghia euharistică este, în întregime, de la începutul liturghiei catehumenilor şi până la trimiterea finală a credincioşilor, o liturghie a cuvântului. Cuvântul nu este doar juxtapus Euharistiei sau nu o precede doar, ci el interiorizează toată acţiunea liturgică.

Această observaţie este importantă pentru a pătrunde taina Bisericii. Când vorbim despre Euharistie, vorbim tot timpul despre taina Bisericii, despre fiinţa Bisericii pe care Euharistia o explică, pe care o reflectă şi o descoperă. Euharistia Bisericii este, în întregime, o slujbă „cuvântătoare"[2], cum se spune în rugăciunea euharistică a Sfântului Ioan Gură de Aur: *Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge, şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte* (epicleză). Deci Euharistia este, în întregime, o slujbă „cuvântătoare", logică, o

[1] Care este preotul (n. tr.).

[2] A se vedea Pr. Petre Vintilescu, *Expresiunea „slujbă cuvântătoare" din Liturghierul român*, Bucureşti, 1939 (n. trad.).

slujbă susținută, formată din cuvânt, limbaj, cântec, rugăciune. Și aici trebuie amintit că însuși cuvântul, așa cum răsună, așa cum este revelat în Euharistie, în rugăciune, în cult și în întreaga viață a Bisericii, debordează, bineînțeles, cultul. Avem aici una dintre constantele concepției noastre despre liturghie: că totul în liturghie depășește liturghia; altfel spus, conținutul cultului depășește formele, căci, dacă se separă, dacă se pune la o parte de lume, Biserica se adună, iar aceasta o face tot timpul pentru a se putea împrăștia și întoarce în lume, în plinătatea Duhului Sfânt de la Cincizecime.

Sacramentalitatea Cuvântului decurge din sacramentalitatea Bisericii înseși și din sacramentalitatea lui Hristos. Hristos însuși fiind Dumnezeu și om, tot ceea ce vine de la El, Cuvântul Său, faptele Sale, chiar viața Sa, ca și moartea Sa, la fel ca Biserica și Sfintele Taine, toate acestea sunt consubstanțiale Cuvântului lui Dumnezeu, care este veșnic, dumnezeiesc, nestrămutat, adevărat, frumos și consubstanțial cuvintelor omului, ele însele în relație cu Cuvântul lui Dumnezeu.

Acesta răsună mai întâi chiar în inima omului, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, îmbrăcat și format și pătruns de Duhul Sfânt, prin care acest Cuvânt al lui Dumnezeu găsește întotdeauna o corespondență, un ecou, receptivitate.

Referitor la cult și la Euharistie, se pot deosebi mai multe moduri de acțiune ale Cuvântului lui Dumnezeu:

a) Cuvântul te poartă spre Biserică, el atrage aici, introduce;

b) Cuvântul răsună în Biserică, ca și cuvânt creator, care ne face conformi cu Hristos, care ne luminează, ne judecă, care ne păzește, ne călăuzește;

c) Cuvântul face Euharistia, tot așa cum Cuvântul face Biserica;

d) în fine, Cuvântul este pecetluit prin Euharistie, prin cuminecare. Dacă este adevărat că este nevoie de Cuvânt pentru a înțelege Cina cea de Taină, pe de altă parte este nevoie de Euharistie pentru a înțelege Cuvântul. Numai în momentul frângerii pâinii ucenicii din Emaus au putut vizualiza și înțelege pe deplin învățătura Stăpânului, au putut face legătura între cuvintele pe care Iisus le-a spus lor și propria Sa persoană. Cuvântul liturgic,

atâta timp cât nu este asimilat ca hrană vitală, atâta timp cât nu culminează în împărtăşire, rămâne încă exterior fiinţei profunde a omului.

Putem spune despre Cuvânt nu numai că face Euharistia, dar cuvântul este pecetluit, la rândul său, prin Euharistie. Este nevoie de Cina cea de taină pentru a înţelege Cuvântul, pentru a ajunge la Cruce şi la Înviere şi pentru a vorbi despre aceasta. Numai în interiorul experienţei pascale şi al experienţei euharistice taina Crucii şi a Învierii, a Înălţării şi a celei de-a doua veniri capătă întregul lor sens, toată evidenţa lor şi devin, înainte de toate, o convingere interioară ce decurge şi se fondează pe o experienţă: *Ce era la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre cuvântul vieţii (...) Ce am auzit şi am văzut vă vestim şi vouă* (*I Ioan* 1, 1 şi 3).

Cuvântul nu numai că este pecetluit prin Euharistie, ci el ţâşneşte din Euharistie, prin această experienţă, şi Euharistia întăreşte în noi această evidenţă: el modelează inteligenţa noastră, orientează căutările noastre teologice, inspiră doxologia noastră, propovăduirea şi mărturia noastră. Cunoaşterea însăşi are nevoie de un resort mai profund decât ea însăşi, pentru ca acest Cuvânt să poată pătrunde într-un loc deja curăţit; Cuvântul purifică şi eliberează; el pregăteşte pentru împărtăşire, pentru Euharistie, pentru chemarea la pocăinţă, dar, la rândul său, nu poate cu adevărat să se insereze aici decât atunci când omul este reînnoit prin contactul cu Inexprimabilul, altfel spus, în întâlnirea *faţă către faţă*, acolo unde Cuvântul face loc tăcerii.

Cuvântul deci nu numai că săvârşeşte Euharistia, dar el ţâşneşte din ea, decurge de aici, şi aceasta determină, bineînţeles, întreaga vocaţie misionară a Bisericii. Dacă nu ar fi misionară, Biserica nu ar fi apostolică, nu ar fi Biserică; şi numai pornind de la această experienţă, de la această punere de-o parte, Biserica poate fi *prezentă în lume*.

Prezenţa Bisericii în lume nu poate explica prin ea însăşi taina Bisericii. Biserica trebuie să fie oricând consubstanţială cu lumea, prin întreaga sa natură, prin întreaga sa umanitate – care este, de asemenea, umanitatea lui Hristos – dar, în acelaşi timp, există în Euharistie o punere de-o parte. Faptul acesta este vizibil mai ales

când Biserica se separă de lume, se adună în *încăperea de sus*[1], unde se adunau, de obicei, ucenicii, cu uşile închise. Şi în acest sens, formula liturgică *Uşile, uşile!*, înainte de prefacerea euharistică, nu este doar o reminiscenţă arhaică din vremea disciplinei arcane, unde păgânii, şi nici chiar catehumenii, nu puteau fi martori ai Tainei euharistice. Este esenţial pentru Euharistie, pentru Sfânta Taină a Cinei, ca porţile să fie închise, pentru ca Biserica să se întrunească şi să se distingă. Acest fapt este foarte clar exprimat în rugăciunea arhierească a lui Hristos: *nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat* (*Ioan* 17, 9).

Laudă şi mulţumire

Prin Euharistie, Biserica aduce mulţumire Mântuitorului înviat şi preamărit, pentru lucrarea de mântuire a lumii, a Bisericii pământeşti; ea se alătură mulţimii de sfinţi şi de puteri îngereşti pentru a adresa lui Dumnezeu lauda treimică pe care o aude Isaia (6, 3) şi vizionarul din *Apocalipsă* (4, 8). Această laudă trinitară traversează toată rugăciunea euharistică şi Biserica ne face astfel să anticipăm lauda veşnică din Împărăţia lui Dumnezeu. Mulţumirea euharistică constituie atitudinea proprie a Bisericii, unite cu Hristos care a biruit iadul şi moartea, şi trăind, în acelaşi timp, în întâlnirea *faţă către faţă* a Mirelui, care îi comunică Viaţa şi Biruinţa. Toată propovăduirea Bisericii în lume este o mărturie despre această biruinţă a Luminii pascale asupra tenebrelor, într-o atmosferă de bucurie, care nu poate estompa şi nici aboli timpul încercărilor, în acel *astăzi al lui Dumnezeu* din istorie.

Biserica în anamneză

Cartea Apocalipsei ne aminteşte că obiectul laudei eclesiale şi al memorialului liturgic este taina lui Hristos. Întregul cult, toată învăţătura, toată tradiţia Bisericii nu sunt nimic altceva decât o punere în prezenţă şi o actualizare a tainei lui Hristos. Misterul lui Hristos ni se descoperă în triplul său aspect temporal, adică taina Celui Care este, Care era şi Care va să vină. Regăsim în anamneza euharistică distincţia şi totodată unitatea acestor trei aspecte ale tainei lui Hristos: Biserica îşi aduce aminte de Hristos Cel Ce este,

[1] Cf. *Fapte* 1, 13-14; 2, 1.

Cel Ce era şi Cel Care va să vină. Am putea spune că Biserica este sfâşiată în lume, în timp, în istorie, în spaţiu, între aceste trei moduri de prezenţă, de acţiune şi de venire a lui Hristos. Este caracteristic faptul că în textul *Apocalipsei*, unde animalele sau bătrânii cântă şi aduc laudă Mielului şi Celui aşezat pe tron, Îl numesc *Cel ce este şi Cel ce era şi Cel ce vine* (1, 4 şi 8; 11, 17) fără a se conforma succesiunii cronologice. Formula din *Apocalipsă* 4, 8 (*Cel ce era şi Cel ce este şi Cel ce vine*) reprezintă o excepţie.

Doxologia începe, de asemenea, cu prezentul. Dumnezeu este mereu prezent şi datorită acestei prezenţe noi putem să ne dăm seama de trecut şi de viitor totodată. Prin această prezenţă a lui Hristos, pe de-o parte înălţat la ceruri, de-a dreapta Tatălui, slujind în mijlocirea Sa cerească pentru Biserică şi pentru lume, noi putem să ne întoarcem înapoi şi să trăim în etape retrospective învierea lui Hristos şi, în lumina pascală, Crucea, Patimile şi toată viaţa Sa pământească. Taina liturgică ne aminteşte că *acum nu-L mai cunoaştem pe Hristos după trup* (*II Corinteni* 5, 16) şi că nu mai este posibil să înţelegem cronologic prezentul şi viitorul, prin trecut doar. Hristos lucrează, Hristos vorbeşte, Hristos se roagă. Şi în această rugăciune prezentă, ochii noştri se deschid şi învierea lui Hristos capătă adevăratul său sens. Toate liturghiile Bisericii se definesc în funcţie de această liturghie cerească permanentă, ce constituie „a doua parte a mântuirii"[1], prima fiind jertfa de pe Golgota şi Învierea. Jertfa lui Hristos, ofrandă adusă Tatălui de către Fiul, Care Îşi dă propria Sa viaţă pentru viaţa lumii, această jertfă izbăvitoare culminează şi se prelungeşte în mijlocirea cerească. Jertfa pe cruce şi moartea lui Hristos, învierea Sa şi preamărirea Sa dau întreaga valoare, întreaga eficacitate acestei mijlociri cereşti care – spre deosebire de Jertfa pe cruce, săvârşită o dată pentru totdeauna şi care nu poate fi repetată – este permanentă. Aceasta este permanentă şi acoperă întreaga perioadă a Bisericii, de la Înălţare până la Parusie, până la a doua venire a lui Hristos.

Vorbind de anamneza lui Hristos Cel Care este, a lui Hristos în acelaşi timp prezent în Biserică şi înălţat de-a dreapta Tatălui,

[1]P. Benoît, *L'Ascension*, în « Revue Biblique », 5 (1949).

putem să ne amintim a doua parte a anamnezei – *Hristos Cel Care era.* Biserica își amintește de Acela care era, adică de ceea ce Hristos a împlinit o dată pentru totdeauna în istorie, de la întruparea Sa, în vremea lucrării Sale pământești, până la Înălțare. *Care era* se referă prin urmare la taina Întrupării, a Patimilor și a Învierii, adică la istoria mântuirii în totalitatea sa. Nu este posibil să limităm sensul Euharistiei la un raport unilateral Euharistie – Cruce, sau chiar Euharistie – Înviere. Există o unitate profundă în toată lucrarea lui Hristos: întreaga iconomie a mântuirii este reprezentată în memorialul euharistic.

În fine, adunarea euharistică își aduce aminte nu doar de trecutul istoric, de prezentul ceresc sau sacramental, ci și de viitor; ea își amintește că *Domnul vine.* Prin Euharistie, Biserica este în întregime orientată spre Hristos, Care nu numai că este aici (*Iată, Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor. Matei* 28, 19), dar Care este *Cel ce vine.* Ce înseamnă această venire a lui Hristos, exprimată nu numai în memorialul euharistic, ci în întreaga taină a Euharistiei, și care trebuie să ne ajute să înțelegem sensul, aș zice chiar natura, ființa Bisericii? Lectura unor texte neo-testamentare și a unor liturghii ale Bisericii primare ne indică o conștiință și o așteptare a venirii lui Hristos extrem de intensă, de profundă, mai cu seamă în anumite cuvinte sau exclamații, cum ar fi de exemplu *Maranatha*, expresie care înseamnă în același timp *Vino Doamne (Iisuse)* și *Da, Domnul vine*; această expresie este atât o invocare, o aclamație, o rugăminte, cât și un anunț: „Domnul vine" nu este doar o așteptare, ci și o împlinire.

Biserica în epicleză

În știința liturgică, epicleza a devenit, treptat și din ce în ce mai mult, un termen tehnic, indicând o anumită rugăciune adresată Tatălui, pentru coborârea Duhului Sfânt asupra pâinii și vinului, în vederea prefacerii lor în Trupul și Sângele lui Hristos. Este bine să ne reamintim că în liturghiile primare existau epicleze care erau diferite atât prin forma lor, cât și prin destinație: există epicleze hristologice – invocări pentru venirea lui Hristos – ca de exemplu: *Da, vino, Doamne Iisuse* sau *Maranatha* (*I Corinteni* 1, 22 și *Apocalipsă* 22, 20). Această aclamație este redescoperită astăzi în

liturghiile moderne, în particular „liturghia" de la Taizé sau „liturghia luterană" din Germania. Ea exprimă o urgență, sporită poate de instabilitatea apocaliptică a evenimentelor din ultima vreme; când totul oscilează și se clatină în jurul nostru, atunci cu adevărat, nu doar omul în ființa sa profundă, dar și Biserica în întregime, se simte mai mult dependentă de această venire a lui Hristos. Și unde se descoperă oare această venire cu atâta intensitate ca în Euharistie?

Trebuie deosebite limpede cele două orientări ale epiclezei. Epicleza către Hristos nu se poate face decât în Duhul Sfânt: *Și Duhul și mireasa zic: Vino, Doamne Iisuse!* (*Apocalipsă* 22, 17-20). Nu este posibil ca Biserica să-L cheme, să-L invoce, să-L roage pe Hristos, pentru a-L vesti după aceea, decât prin harul Duhului Sfânt, ca în Euharistie. Biserica poate să-L mărturisească pe Iisus Hristos ca Domn numai în Duhul Sfânt (cf. *I Corinteni* 12, 3).

Pe de altă parte, epicleza propriu-zisă, invocarea venirii Duhului Sfânt, se inserează profund în *Noul Testament.* În cuvântarea de despărțire de dinaintea Patimilor, Hristos Însuși vestește și făgăduiește că, atunci când Îl va ruga pe Tatăl, această rugăciune va fi o epicleză, adică o invocare pentru trimiterea Duhul Sfânt: *Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac* (*Ioan* 14, 16). Invocarea Duhului Sfânt, adică epicleza Bisericii, nu se poate face decât prin mijlocirea lui Hristos, prin rugăciunea lui Hristos Cel preamărit și înălțat de-a dreapta Tatălui. Deci, toată Liturgia trebuie să fie înțeleasă în perspectiva acestei mijlociri cerești a lui Hristos, care este o epicleză către Duhul Sfânt, o rugăminte adresată Tatălui, pentru a-L trimite pe Duhul Sfânt asupra Bisericii, asupra Sfintelor Daruri, asupra comunității, asupra întregii lumi.

Epicleza se referă deci la întreaga Euharistie. Toată Euharistia este epicletică, toată Euharistia este o invocare. Nu preotul și adunarea credincioșilor sunt principalii celebranți ai acțiunii euharistice, ci Duhul Sfânt este adevăratul celebrant al Euharistiei, ca și al celorlalte Sfinte Taine. Într-un sens particular, Duhul Sfânt este Cel care acționează întru noi, care ne învață, care permite și care realizează întru noi această rugăciune și această conformitate cu Hristos. Dar dacă spunem că întreaga Euharistie este epicleză,

devine limpede că epicleza depăşeşte cadrul Euharistiei şi că acest sens epicletic, de invocare, de dependenţă, acoperă şi defineşte întregul mister al Bisericii, întreaga relaţie a Bisericii cu Hristos. Biserica nu este decât cea care slujeşte, adică ea nu poate fi decât releul, ea nu poate decât mărturisi şi vesti ceea ce o depăşeşte şi ceea ce se face prin intermediul „vaselor de lut", care sunt instituţiile noastre. Ea nu poate fi decât în situaţie de pocăinţă, chiar dacă are convingerea că prin acţiunea sa euharistică, comunitatea eclesială este iertată, că ea trăieşte în această iertare şi că această iertare nu este nimic altceva decât lumina Învierii care ţâşneşte în ea. Epicleza este o subordonare, o supunere totală faţă de Hristos şi faţă de Dumnezeu Tatăl în Duhul Sfânt; de asemenea, ea este o aşteptare şi o chemare.

Pentru a vorbi despre epicleza întregii Biserici, este foarte important să se amintească rugăciunea Bisericii primare din *încăperea de sus*, în care se adunau de obicei ucenicii, înainte de Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii. Putem spune că această invocare, această rugăciune fierbinte a Bisericii reunite în locul Cinei celei de Taină, se realizează, se repetă, se reflectă în rugăciunea liturgică a întregii Biserici în Euharistie. Toată Biserica este în rugăciune fierbinte, pentru că Euharistia este o Cincizecime permanentă, prin pregătirea Cincizecimii în această rugăciune şi, în acelaşi timp, prin faptul că Duhul Sfânt este revărsat în Biserică. Există două aspecte ale epiclezei, aşa cum avem două aspecte în cadrul Cincizecimii:

1) pregătirea, rugăciunea fierbinte, conştiinţa că Duhul Sfânt va veni şi că Biserica se purifică pentru aceasta; ea este deja în stare de comuniune, rugăciunea este deja o rugăciune comună, o rugăciune unanimă;

2) unanimitatea – condiţie pentru venirea Duhului Sfânt – care îi va fi după aceea şi rod (cf. *Fapte* cap. 2 în special). Epicleza ne aduce în acea stare de Cincizecime permanentă a Bisericii.

Euharistia, comuniunea Bisericii

Se pot distinge mai multe planuri de comuniune:

a) *Comuniune trinitară.* Comuniunea euharistică este o comuniune trinitară, este un dar, o realizare a vieţii treimice în Biserică. Liturghia ortodoxă începe prin binecuvântarea Împărăţiei

Prea Sfintei Treimi: *Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.* Aceasta corespunde unei conștiințe euharistice profunde, deși uneori insuficient exprimată în învățământul și în doctrina clasică. Tratatele de școală despre Euharistie au fost adesea influențate de un fel de „hristomonism euharistic", adică de un anumit exclusivism al lui Hristos, uitând orice referință la Tatăl și la Duhul Sfânt. Hristos este Calea spre Tatăl: *Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl* (*Ioan* 14, 9). Euharistia este deci în egală măsură orientată spre Tatăl. În cele din urmă, locul rugăciunii *Tatăl nostru* în cadrul Euharistiei amintește tocmai faptul că întreaga comuniune euharistică trebuie să se situeze într-un context trinitar, pentru ca Biserica să își amintească, în momentul împărtășirii, că Euharistia este împărtășire cu Hristos cel aflat de-a dreapta Tatălui, cu Hristos cel înviat și înălțat la ceruri.

b) Euharistia este, de asemenea, *comuniune a sfinților*, comuniune a întregii Biserici. În Liturghia bizantină aceasta se exprimă în mod particular prin ritualul Proscomidiei. În timpul pregătirii elementelor euharistice, preotul așază pe sfântul disc, alături de sfântul agneț, care îl simbolizează pe Hristos, părticele care o simbolizează pe Maica Domnului, cele nouă cete ale sfinților, precum și pe cei vii și pe cei morți. Astfel, în celebrarea euharistică, membrii comunității sunt invitați să participe la această reprezentare figurativă de pe sfântul disc, trimițând în Altar pomelnicele lor cu numele celor vii și ale celor morți. Ei vor fi pomeniți atunci când preotul va scoate miridele din prescură și le va așeza pe sfântul disc. Astfel este reprezentată toată Biserica, adică Trupul lui Hristos, Hristos întreg, cum spune fericitul Augustin,[1] *Hristos întreg, capul și trupul* (*Christus totus, caput et corpus*), și astfel este reamintită participarea Sa reală în celebrarea Euharistiei. Ceea ce este adevărat pentru Proscomidie este adevărat în general pentru toată Liturghia: prin rugăciunea care urmează epiclezei, Biserica își amintește de Maica Domnului și de toți sfinții, de cei vii și de cei morți, de toate dorințele și de toate nevoile și de toate suferințele lumii.

[1] A se vedea numeroasele citate la G. Florovsky, *op. cit.*, p. 21.

Misiunea Bisericii

Euharistia este orientată şi legată deplin de taina Învierii, de Înălţare, de Cincizecime şi de cea de-a doua venire a lui Hristos. Misiunea Bisericii poate fi înţeleasă în funcţie de Învierea lui Hristos, ai cărei mărturisitori noi suntem în Euharistie, de Cincizecime, ai cărei beneficiari suntem în Euharistie şi de Înălţarea lui Hristos, pe care Îl însoţim şi la a cărui slavă participăm prin Euharistie. Aceasta este, înainte de toate, o misiune a comunităţii, o misiune de comuniune, deoarece comunitatea trebuie să reflecte dragostea: *Să vă iubiţi unul pe altul [...] Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii mei* (*Ioan* 13, 34; 15, 12 şi 17 etc). *Ite, missa est* din messa romană sau *Cu pace să ieşim* din liturghiile bizantine – această concluzie comună din liturghiile noastre – nu este decât enunţul primei etape a Euharistiei. Acest moment nu constituie ieşirea din Biserică, ci ieşirea Bisericii în lume. Această trimitere, această împrăştiere a credincioşilor este necesară: Biserica nu poate rămâne închisă în ea însăşi. Este necesar ca Liturghia de duminică să se prelungească în timpul săptămânii. În acest sens, Euharistia duminicală nu poate fi înţeleasă fără rugăciunea interioară, fără Euharistia interiorizată de către credincioşi în timpul săptămânii, la locul şi în timpul lucrării lor, pe plan profesional şi în familie.

Se pot distinge în cadrul Euharistiei două momente fundamentale: adunarea credincioşilor şi apoi răspândirea lor.

a) În Euharistie, Biserica este întrunită, ea este unificată în acel *faţă către faţă* necesar şi unic, nu numai al fiecărei persoane, dar şi al comunităţii cu Domnul nostru, în Duhul Sfânt.

b) Ieşirea credincioşilor la sfârşitul Sfintei Liturghii este o împrăştiere providenţială, precum fermentul în aluat, ori sarea în bucate. Nu mai puţin sugestivă este imaginea inimii: în sistolă are loc adunarea, afluxul de sânge în inimă, iar în diastolă are loc ieşirea, reînnoirea celulelor corpului, prin sângele regenerat el însuşi de către Harul dumnezeiesc.

În această dimensiune misionară a Bisericii – pornind *de la* şi *prin* intermediul întrunirii euharistice, într-un ritm neîncetat, mereu reînnoit – trebuie să înţelegem taina Bisericii, creşterea şi maturizarea sa, mărturisirea sa şi suferinţa sa totodată, din Euharistie în Euharistie, până în Împărăţia Cerurilor.

4. Eclesiologie şi sfat trinitar

Aş vrea să subliniez aici grija tradiţiei patristice pentru a arăta continuitatea planului dumnezeiesc al mântuirii de-a lungul legămintelor succesive dintre Dumnezeu şi oameni. Nu este de ajuns să se afirme temelia neo-testamentară a Bisericii în lucrarea mântuitoare, în Cruce, în Înviere şi la Cincizecime. Biserica nu este extrinsecă lucrării izbăvitoare, nu este doar o simplă consecinţă cauzală; prin urmare, nu o putem juxtapune tainei mântuirii. Ea îi este revelaţia, extensia necesară, epifania sacramentală în istorie, între cele două Parusii. *La fel cum voinţa lui Dumnezeu este un act şi se numeşte lume,* scrie sfântul Clement al Alexandriei, *tot astfel, intenţia Sa şi mântuirea oamenilor se numeşte Biserică.*[1]

Prin urmare, toată pregătirea vetero-testamentară are nu doar o dimensiune comunitară referitoare la Poporul ales, ci şi una eclesială, pentru că teologia lui Israel este ea însăşi profetică, tipologică, apocaliptică, eshatologică. Dar trebuie mers încă şi mai departe, pentru a regăsi o dată cu tradiţia eclesiologică ortodoxă şi rădăcinile eclesiologiei, originile Bisericii în planul primordial al Creatorului, plan măreţ, de iubire şi de comuniune, ce reiese din însăşi taina trinitară.

Am văzut grija Sfinţilor Părinţi, ca şi a anumitor teologi moderni, în primul rând din cadrul tradiţiei ruse, de a nu încătuşa eclesiologia într-o temporalitate închisă, ci de a o situa, într-o manieră mai coerentă din punct de vedere teologic, în cadrul planului lui Dumnezeu, în planul mântuirii, dar şi în planul iniţial al creaţiei. Astfel, Domnul însuşi ne spune: *moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii* (*Matei* 25, 34). În orice caz, în planul lui Dumnezeu despre lume, Biserica este deja prezentă.

Două puncte trebuie subliniate aici:

1. Cea dintâi întemeiere a Bisericii dintru început.
2. Sfatul trinitar ca sfat eclesial.

---

[1] *Pedagogul*, II, 6, 27 [trad. rom. D. Fecioru, în col. P.S.B., 4, Ed. Inst. Biblic, Bucureşti, 1982].

Biserica dintru început

Iată întâi câteva texte patristice de referință:

Pseudo-Epistola Sfântului Clement de Roma:

Prima Biserică a fost creată înainte de crearea soarelui și a lunii. [...] Cărțile profeților și apostolii învață că Biserica nu este numai de acum, ci de la început, [...] ea a apărut în zilele de pe urmă pentru a ne salva.[1]

„Păstorul" lui Herma:

Femeia bătrână este Biserica [...] De ce este bătrână? Pentru că ea a fost creată prima, înaintea tuturor. Iată de ce este bătrână; lumea a fost făcută pentru ea.[2]

Sfântul Ipolit Romanul:

Edenul este noua grădină de desfătare așezată spre Răsărit, adăpostită de tot felul de pomi; prin aceasta trebuie înțeles adunarea celor drepți și locul sfânt în care este așezată Biserica.[3]

Origen:

Să nu credeți că mireasa (din Cântarea Cântărilor) sau Biserica nu există decât de la venirea Mântuitorului în trup; ea există de la începutul omenirii și chiar de la crearea lumii, și chiar – îl iau aici ca martor pe sfântul Apostol Pavel – dinainte de crearea lumii. Pentru că Apostolul a spus: „Precum întru El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, Mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfierea întru El" (Efeseni 1, 4-5). Apoi în Psalmi stă scris: „Amintește-ți Doamne de Biserica Ta pe care ai adunat-o dintru începuturi". Primele temelii ale adunări Bisericii au fost puse deci dintru început.[4]

---

[1] Ps. Clément, 14. 1 - 2.

[2] *Vedenia*, II, 4, 1 [trad. rom. D. Fecioru, în vol. Scrierile Părinților Apostolici, col. P.S.B., 4, Ed. Inst. Biblic, București, 1979].

[3] *Daniel* I, 17.

[4] *In Cantic. comment.* 2.

Sfântul Efrem Sirul.

Imaginea Paradisului este adunarea sfinților. Parfumul Cincizecimii este mireasma Paradisului: când fericiții Apostoli erau adunați în încăperea de sus, unde se adunau de obicei, s-a făcut un vuiet și s-a umplut locul de o mireasmă de Paradis, căci Edenul, recunoscându-i ca oaspeți, a răspândit parfumurile sale; el i-a delectat prin heralzii care mergeau să-i îndrume și să-i conducă la ospăț pe comeseni. Fiind Iubitor de oameni, El a alergat cu bucurie spre cei care au intrat.[1]

Iată în continuare câteva citate din gândirea ortodoxă contemporană:

Sfântul Filaret al Moscovei.

Istoria Bisericii începe cu istoria lumii. Creația lumii poate fi considerată ca un fel de pregătire pentru cea a Bisericii, deoarece scopul său final este ca regnul naturii create să se regăsească în cel al harului. [...] Lumea a fost creată pentru om și această creație este, de asemenea, cea a primei Biserici al cărei principiu se află în chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul a fost introdus în lumea naturală în calitate de preot și profet pentru ca, prin mijlocirea lui, lumina harului să se comunice întregii creații. [...] Atunci Fiul lui Dumnezeu ar fi locuit printre oameni și ar fi stăpânit cu slavă în lume, răspândind fără încetare lumina și puterea cerească până la prefacerea pământului în cer. [...] Prin neascultare, starea primară de fericire a fost distrusă, omul s-a îndepărtat de la comuniunea dătătoare de viață cu Dumnezeu, izvoarele harului dumnezeiesc au secat, iar legătura dintre om și Dumnezeu a fost stricată; dar în adâncul naturii umane, sămânța Bisericii a rămas vie, ca făgăduința Seminței care va zdrobi capul șarpelui.[2]

---

[1] *Hymnes sur le Paradis*, XI, 14. S.C. 137 ; cf. de asemenea *Hymne* VI, 7- 8.
[2] Cf. George Florovsky, *Les voies de la théologie russe* Paris, 1991, p. 242 - 243.

În fine, ***părintele Serghei Bulgakov*** consacră mai multe pagini dintr-un studiu important asupra eclesiologiei, aceleiași probleme a începutului Bisericii:

Starea paradisiacă a strămoșilor noștri, dinaintea căderii în păcat, poate fi considerată, nu fără temei, ca fiind Biserica primordială. Strămoșii noștri trăiau într-o comuniune imediată cu Dumnezeu, ei auzeau vocea lui Dumnezeu care umbla prin Rai în răcoarea serii. În Rai nu erau biserici, la fel ca în noul Ierusalim. [...] Biserica este astfel temelia nestrămutată și scopul creației lumii. Lumea este creată de către Dumnezeu pentru Biserică, ca ceea ce o conține.[1]

Aceste texte ne fac mai sensibili la taina Bisericii. Dincolo de Biserica înțeleasă ca o instituție, în sensul cel mai nobil, de altfel, al termenului de „instituție", tradiția creștină încearcă să descopere ontologia sa inițială din cadrul planului creator al lui Dumnezeu. Astfel, Sfântul Ignatie al Antiohiei se adresează *Bisericii Efesului, celei binecuvântate în măreția și plinătatea lui Dumnezeu Tatăl, Bisericii celei mai dinainte rânduită a fi pururea în slavă nestrămutată.*[2] Aici Sfântul Ignatie este continuatorul Apostolului Pavel, care are cuvinte întru totul similare în *Epistola către Efeseni*, capitolele 1 și 2. Aceste referințe la Dumnezeu Tatăl sunt importante, pentru că Biserica este situată nemijlocit în planul trinitar al mântuirii. Având în vedere aceste texte, nu trebuie totuși juxtapuse în categorii platonice două aspecte ale Bisericii: Biserica văzută și Biserica nevăzută. Nu despre aceasta este vorba în gândirea Apostolului Petru sau a Sfântului Ignatie. Ontologia eclesială înseamnă că Biserica este una. Biserica ce era în sfatul trinitar al lui Dumnezeu este Biserica lui Iisus Hristos, aceea pe care a dobândit-o prin scumpul Său Sânge și cu care va rămâne până la sfârșitul veacurilor.

Interesul și importanța tradiției eclesiale este deci de a arăta că dincolo de formulele stereotipe ale unei Biserici-instituție, ale

---

[1] Pr. Pavel Florensky, *Colonne et Fondement de la Vérité*, Paris 1975, p. 215-216, [trad. rom. Emil Iordache și colectiv, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Polirom, 2000].

[2] *Efeseni*, salutarea inițială, [trad. rom., în „Scrierile Părinților Apostolici", P.S.B. 1, Editura Institutului Biblic, București, 1979].

unei Biserici-societate, aceasta este, înainte de toate, un organism tainic de iubire şi de viaţă.

Prin urmare, nu numai că pe cei pe care Dumnezeu i-a cunoscut mai înainte, *mai înainte i-a şi hotărât* (*Romani* 8, 29-30) spre mântuire, nu numai că Mielul este înjunghiat de la întemeierea lumii (cf. *I Petru* 1, 19-20 şi *Apocalipsa* 13, 8), dar Biserica însăşi este prezentă ca Biserica cea dintâi, ca Biserică duhovnicească, creată înaintea soarelui şi a lunii, ea care s-a arătat în zilele din urmă pentru mântuirea noastră, în Trupul lui Hristos.

Potrivit acestor texte străvechi, Biserica este anterioară proiectului cosmic, care îi este subordonat. Dacă naşterea Bisericii este pe Golgota, iar botezul ei în ziua Cincizecimii, rădăcinile ei se întind în timp şi chiar în veşnicie. Astfel, *ceea ce este mai întâi în planul lui Dumnezeu, iată ceea ce constituie realitatea ultimă.*[1] Iar după neprevăzutele schimbări chinuitoare ce intervin prin cădere şi prin păcat, recapitularea în Hristos ne readuce la origini. Legămintele succesive ale lui Dumnezeu cu oamenii marchează etapele intermediare ale Bisericii, care devine ceea ce este. Ea este dintotdeauna această împărăţie în germene.

Biserica nu este secundară deci în planul mântuirii, deşi se poate pune întrebarea dacă structurile ierarhice şi sacramentale vor mai fi în Împărăţia Cerurilor, când simbolurile vor lăsa loc vederii depline. În adevărul său ultim, Biserica este faptul primordial şi permanent al comuniunii omului cu Dumnezeu. Iar această refacere a comuniunii este singura dorinţă a lui Dumnezeu din prima clipă a căderii omului în păcat.

Sfatul trinitar şi eclesial

Dacă Biserica este, dintru început, o epifanie a voinţei dumnezeieşti de mântuire, de viaţă şi de comuniune veşnică, Raiul este o primă manifestare a acestui proiect divin şi trinitar. Biserica rezultă deci din sfatul trinitar. Aceasta este o noţiune teologică pe care o găsim la Sfinţii Părinţi; însă nu este vorba despre o manieră exterioară, arbitrară, formală, extrinsecă, ci de un mod necesar, inerent chiar actului creator. Dacă Dumnezeu este Treime, El creează omul după chipul şi asemănarea Sa, nu numai ca persoană,

[1]Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953, p. 50 - 52.

dar şi după modelul comuniunii trinitare. *Nu este bine să fie omul singur.* Acest cuvânt din *Cartea Facerii* (2, 18) nu se referă doar la un cuplu de oameni pierduţi în Rai, ci exprimă o realitate inerentă fiinţei umane care este, prin natura şi prin vocaţia sa, o fiinţă a comuniunii. Regăsim aici eclesiologia ca plenitudine a antropologiei însăşi.

Vorbind de sfat trinitar în legătură cu Biserica, aceasta înseamnă că Dumnezeiasca Treime, fiind ea însăşi comuniunea desăvârşită şi veşnică, creează după chipul şi asemănarea Sa un chip dinamic, asemănare deschisă Prototipului, Care creează, Care întemeiază, Care primeşte omul şi lumea în cercul vieţii trinitare. Aceasta înseamnă că ceea ce Dumnezeu gândeşte şi doreşte, aceea există, şi există după chipul Tri-Unităţii divine, într-o relaţie comună şi personală, unde Biserica, la fel ca şi omul, se pune şi se descoperă înaintea Ipostazelor divine, în faţa şi în interiorul veşnicei comuniuni treimice.

Nu este de ajuns, prin urmare, să se vorbească despre Biserică în înţelesul de *comuniune trinitară*, ci trebuie văzută în Biserică relaţia cu *Persoanele Sfintei Treimi.* Biserica este Casa Tatălui – *În casa Tatălui Meu mai multe locaşuri sunt* (*Ioan* 14, 2) – casa la care se întoarce fiul risipitor, staulul Bunului Păstor. Casa Tatălui este astfel locul înfierii, al intimităţii, unde Duhul Sfânt şi Fiul strigă în propriile noastre inimi: *Ava, Părinte !* Am văzut deja, chiar la Sfântul Ignatie al Antiohiei, faptul că Biserica îşi găseşte adevărul său prim şi ultim în relaţia sa cu Dumnezeu Tatăl. *Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul însuşi Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi* (*I Corinteni* 15, 28). Începutul şi sfârşitul se întâlnesc în taina Tatălui. Acest fapt este important pentru ontologia Bisericii.

Bineînţeles, Biserica Tatălui este, de asemenea, Biserica Fiului. Şi aici avem toate imaginile pauline: casa, zidirea, templul. Este Trupul Său sfinţit, al cărui cap este Hristos, este Mireasa, Fecioară şi Mamă, al cărei Mire este Hristos. În *Vechiul Testament* poporul Israel este cel care a trăit această relaţie nupţială cu Mirele dumnezeiesc. Biserica devine această mireasă sfinţită prin scumpul Sânge, locul Cuvântului său şi al fidelităţii sale.

În fine, Biserica este Biserica Duhului Sfânt. Aceasta este o dimensiune recent revalorizată. Urmând lui Homiakov şi părintelui

Serghei Bulgakov, Vladimir Lossky vorbea deja despre dimensiunea pnevmatologică a Bisericii, templu al Duhului Sfânt. Părintele Nicolae Afanassiev şi-a intitulat teza sa de doctorat *Biserica Duhului Sfânt.* Este o temă căreia i se acordă, în mod particular, multă atenţie astăzi. În ultima vreme, mitropolitul Ioannis Zizioulas a aprofundat în chip magistral această temă. Astfel, în Duhul Sfânt, Biserica este viaţă, adevăr, sfinţenie, ea devine Duh prin Duhul Sfânt care este în ea, prin spiritul fecioriei sale, al maternităţii şi al bucuriei sale, în fine, prin spiritul biruinţei sale, adică al Învierii lui Hristos în sfinţi şi în păcătoşii care se pocăiesc.

Astfel, a vorbi despre sfatul trinitar referitor la Biserică înseamnă a înţelege că taina Bisericii este aceeaşi cu taina Treimii, adică un mister al iubirii. Iubirea treimică este deci Evenimentul ontologic primordial care constituie şi creează Biserica în fiinţa sa şi care determină structurile sale, instituţiile sale. Prin urmare, Biserica este sinodală după imaginea sfatului trinitar lucrător în ea.

Prin analogie, se poate aplica Bisericii teologia triadologică – scria părintele Alexander Schmemann. *La fel cum cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi nu divizează Fiinţa dumnezeiască, fiecare dintre Ele având-o şi trăind-o în întregime, la fel Biserica – Trup al lui Hristos nu este divizată prin multiplicitatea Bisericilor. Dar la fel cum persoanele Sfintei Treimi se connumără*[1] *– după expresia Sfântului Vasile cel Mare – la fel se connumără Bisericile şi există printre ele o ierarhie.*[2] Astfel, canonul 34 apostolic a instituit organizarea sinodală a provinciilor bisericeşti *pentru ca Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt să fie preamărit* chiar în ordinea vieţii eclesiale. Prin urmare, chiar organizarea Bisericii, precum şi stabilirea şi dreapta exercitare a slujirilor, a diaconiei şi a primatului în Biserică, contribuie la preamărirea Sfintei Treimi.

---

[1] A se vedea Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, cap. XVII [trad. Rom. Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1988, p. 57].

[2] Al. Schmemann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, în volumul colectiv *La Primauté du Pierre*, Neuchâtel, 1960, p. 243.

II. Prefigurări şi pregătire în Vechiul Legământ

1. Terminologia

Cuvântul „biserică" corespunde termenului grec εκκλησια. Pe lângă sensul profund de „adunare a mulţimii"[1], el se găseşte frecvent în versiunea *Septuagintei* şi va fi reluat în *Noul Testament. În Vechiul Testament deja*, scria părintele George Florovsky, *cuvântul* εκκλησια, *traducând evreiescul „qahal", implica o insistenţă particulară asupra unităţii organice a poporului ales, înţeles aproape ca o entitate sacră. Biserica creştină era, de asemenea, un popor, popor sfânt, poporul lui Dumnezeu, „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu"* (*I Petru* 2, 9).[2]

Termenul ebraic „qahal" a primit foarte curând un sens sacral şi va fi tradus în *Septuaginta* prin doi termeni greceşti: εκκλησια şi συναγωγη. „Sinagogă" corespunde mai degrabă termenului ebraic „edah", care are o conotaţie mai profană sau chiar peiorativă, ca şi în expresia „sinagoga păcătoşilor" (*Proverbe* 21, 16). Uneori sinonime, cele două cuvinte, εκκλησια şi συναγωγη, se vor diferenţia puţin câte puţin, până vor ajunge reciproc exclusive, mai ales în literatura creştină (de exemplu „sinagogă a satanei" în *Apocalipsă* 2, 9 şi 3, 9).

„Ecclesia" vine de la verbul εκκαλσια (a alege, a chema); de aici, o serie întreagă de termeni pe care îi găsim mai cu seamă în adresele şi introducerile Epistolelor pauline (*Romani* 1, 7 sau *I Corinteni* 1, 2). În acest sens trebuie situat versetul de la *Matei* 16, 18 în contextul biblic al teologiei privitoare la adunarea creştinilor, a Poporului lui Dumnezeu, la fel ca şi menţiunea Sfântului Ştefan despre „adunarea în pustie" (*Fapte* 7, 38), cu referire la *Deuteronom* 4, 10 şi 31, 30, *Numerii* 20, 4, *Iosua* 8, 35, la adunarea liturgică în *III Regi* 8, 14, sau la *Psalmul* 21, 26. Când Sfântul

---

[1] Cf. *Fapte* 19, 32 şi 39.

[2] George Florovsky, *op. cit.*, p. 15.

Apostol Pavel va întrebuința termenul εκκλσια, el va face de acum înainte referire la poporul Israel, la Legământ, la sfințenie, la alegerea poporului care stă și ascultă Cuvântul lui Dumnezeu și care Îi aduce laudă.

2. Pregătirea eclesială în Israel

Alianțele și împlinirea lor

Când vorbim despre pregătirea eclesială în Israel, înainte de a intra în detaliile legămintelor și ale cultului, trebuie situat ansamblul Vechiului Legământ în planul lui Dumnezeu, și prin urmare, trebuie văzut într-o manieră globală, ca o lentă, lungă și necesară pregătire pentru venirea lui Hristos și pentru formarea Bisericii.[1]

Aș vrea să citez un text al părintelui Serghei Bulgakov, extras din articolul *Scurtă prezentare a doctrinei Bisericii*, din capitolul despre „Biserica vetero-testamentară": *Adam și Eva, creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, trebuiau să găsească în El puterea de a dobândi deplina și libera asemănare cu această imagine, adică o deplină eclesializare a propriei lor vieți și, în același timp, a întregii creații, al cărei destin depindea de om. Prima pereche de oameni a fost așezată în Rai pentru a-l cultiva și îngriji și a primit porunca lui Dumnezeu, ca normă interioară a vieții lor, să nu guste din pomul cunoștinței Binelui și Răului; această poruncă cuprindea în chip ascuns semnele căii ce duce la eclesializarea omului.*[2] Apoi el vorbește despre ascultare, pe care trebuiau să o manifeste față de Dumnezeu, despre căderea în păcat și despre îndepărtarea de drumul eclesialității și, de asemenea, despre cum se angajează omul pe un drum al *secularizării*, în care antrenează toată creația. *O dată cu căderea în păcat, legătura dintre om și Biserică a fost sfărâmată și drumul spre eclesializare abandonat. [...] Biserica nu a fost distrusă prin păcatul omului, deși calea edificării sale pe pământ a fost modificată. Natura*

[1] A se vedea cursul părintelui Nicolas Koulomzine, *Ecclésiologie paulinienne* (F. T. C.), p. 56-62.

[2] Serghei Bulgakov, *Scurtă prezentare a doctrinei Bisericii*, în « Puti », Paris, nr. 1/ 1925, p. 57-58 (în rusește).

căzută și bolnavă a omului păstrează încă o sămânță vie care putea fi cultivată în grădina lui Dumnezeu. Era sămânța femeii (Facerea 3), aceea care va zdrobi capul șarpelui. În Rai, o dată cu alungarea primilor oameni, avem fundamentul genealogiei lui Hristos cu care începe Evanghelia.[1]

Părintele Bulgakov acordă un loc important etapelor acestei genealogii, care sunt etape ale Legământului: de la Adam la Noe, cu instituirea sacrificiilor ce se menține la patriarhi; de la Noe la Avram, cu arca ce reprezintă o imagine nestrămutată a Bisericii; de la Avram la Moise; de la Moise la prooroci, unde Dumnezeu își descoperă Numele; în fine, de la prooroci la Hristos. *Poporul i-a primit pe prooroci, oameni inspirați care trebuiau să-i învețe pe cei supuși Legii, în spiritul Noului Legământ; să trezească în ei așteptarea lui Mesia și să îi pregătească pentru întâlnirea cu Cel care va veni întru numele Domnului. Întreaga istorie a Bisericii vetero-testamentare se rezumă, în cazul Evangheliștilor, la genealogia lui Hristos Mântuitorul și este această genealogie.*[2]

Această succesiune de legăminte este fundamentală; ea manifestă unitatea planului dumnezeiesc, fidelitatea Sa de-a lungul avatarelor istoriei sfinte: Legământul cosmic, cel încheiat cu Noe, cu Avram și cu Moise. Găsim imaginile eclesiale referitoare la Noe și la Chivot, reluate în *Epistola întâia a Sfântului Apostol Petru*; regăsim imaginea lui Melchisedec; există, apoi, imaginea anti-Bisericii, reprezentate de Turnul Babel. Această temă este reluată mereu de către Sfinții Părinți și de către imnografi, mai cu seamă în condacul și în imnografia Pogorârii Duhului Sfânt. Anti-Biserica urii, a discordiei, a păcatului, cu Potopul, bineînțeles. *Apocalipsa* va vorbi despre *Babilon*, despre *Fiară* și despre *sinagoga satanei*. Toate aliațele succesive reiterează promisiunea adamică referitoare la „sămânță" și la „mântuire". Trebuie subliniată deci importanța „structurilor eclesiale" din cadrul Vechiului Legământ, Legământul însuși (Berith – συνθηκη) care devine Testament (διαθηκη) în moartea lui Hristos; Trebuie stăruit, de asemenea, asupra reciprocității Legămintelor și asupra formelor lor de expresie simbolică, credință – fidelitate, cununie, asupra darurilor

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] *Ibid.*, p. 59.

profetice în slujba lui Israel şi asupra imaginii kenotice a Slujitorului Domnului care va suferi, personificând întregul popor în vocaţia şi în suferinţele sale.

O altă temă este cea a Prezenţei lui Dumnezeu, a Slavei lui Dumnezeu. Aceasta cunoaşte o întreagă evoluţie, începând cu tema norului şi a stâlpului de foc în timpul exodului, a norului în Chivot şi apoi în Templu. Prezenţa lui Dumnezeu, ai cărei martori sunt proorocii, manifestă relaţia dintre Dumnezeu şi poporul Său, *Slava lui Yahwe, la Ierusalim, pe muntele Sinai.*[1] În anumite momente, această Prezenţă se îndepărtează de Templu, potrivit viziunii lui Ezechiel (Cf. *Ezechiel* 8, 6; 10, 4, 18-19; 11, 22-23).

Dimensiunea cultuală a eclesiologiei vetero-testamentare

În cadrul „eclesiologiei" Vechiului Legământ, un loc aparte trebuie acordat cultului. Israel conştientizează că este „Qahal Yahwe", poporul sfânt, adunarea Domnului, în organizarea cultuală însăşi a vieţii lui Israel, în elaborarea progresivă a sacerdoţiului şi a ritualulilor sacrificiale, în ascultarea şi supunerea la Cuvântul lui Dumnezeu, în fine, în lauda şi adoraţia liturgică. Israel este poporul ales, Mireasa, Viţa roditoare şi nu sălbatică.[2] El este Turma Bunului Păstor şi nu a mercenarilor. Toate aceste teme se vor regăsi în liniile mari ale eclesiologiei neo-testamentare, mai ales la Sfântul Apostol Pavel.

Pe de altă parte, nu se poate să nu vedem o anumită analogie între construirea Templului şi instaurarea monarhiei în Israel. În ambele cazuri, Dumnezeu acceptă, împotriva voinţei Sale, să-şi „materializeze" Prezenţa şi Puterea. *Fie că este vorba despre instituirea Templului sau despre aceea a regalităţii, totul porneşte de la o propunere omenească: David este cel care are ideea construirii unui templu, el şi nu Dumnezeu, printr-un anumit semn miraculos, este cel care alege locul (cf. III Regi 8, 16 şi Fapte 7, 49) [...] Dar, în acelaşi timp, Yahwe intervine: la fel cum a ratificat şi a consacrat instituţia regală, refuzată la început prin slujirea proorocului Samuel, El consacră şi ratifică construcţia templului, după ce S-a împotrivit într-o anumită măsură prin vocea*

[1] Cf. Yves Congar, *Le Mystère du Temple*, Paris, 1957.
[2] Cf. *Plângerilor lui Ieremia* 2.

profetului [...]. Dumnezeu rămânea suveran şi orice comunicare de la El la creatura Sa reprezenta un har.[1] Prezenţa lui Dumnezeu în Chivot se concretizează în Templu, dar suscită o adevărată reţinere din partea profeţilor: *Eu n-am locuit în casă, spune Domnul, din timpul în care am scos pe fiii lui Israel din Egipt şi până astăzi, ci am trecut din cort în cort* (*II Regi* 7, 6; cf. *I Cronici* 17, 5). În ochii proorocilor, Prezenţa lui Dumnezeu în Templu sărăcea noţiunea de prezenţă a lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său, noţiune fundamentală în *Vechiul Testament*, exprimată, de exemplu, în *Levitic*: *Voi aşeza locaşul Meu în mijlocul vostru, [...] voi fi Dumnezeul vostru şi voi, poporul Meu* (*Levitic* 26, 11-12). Privitor la Templu, proorocii nu aveau nimic de împărţit cu evreii prea naiv încredinţaţi într-o prezenţă înţeleasă ca o asigurare automat garantată. Ieremia reproşează compatrioţilor săi că repetă: *templul Domnului, templul Domnului*, fără să încerce îndreptarea căilor şi a faptelor lor (*Ieremia* 7, 4-5). Părintele Nikolai Koulomzine observă că şi în zilele noastre riscul de a confunda prezenţa sacramentală cu cea magică este mare. Totuşi, nu trebuie văzută aici o opoziţie categorică a proorocilor faţă de cultul sacrificial şi sacerdotal, ceea ce constituie, de altminteri, o tendinţă a teologiei liberale protestante din zilele noastre.

Teologia referitoare la Templu trebuie situată deci într-o paranteză a istoriei, ca şi monarhia de altfel, cu diferenţa că, dacă monarhia va dispărea după căderea Ierusalimului, sacerdoţiul va deveni unicul purtător şi mijlocitor al teocraţiei poporului Israel, pentru a dispărea la rându-i în mormântul lui Hristos, când catapeteasma templului s-a sfâşiat pe la mijloc. Templul se va reînnoi în întregime în Trupul lui Iisus şi El singur va întrupa preoţia împărătească în toată plenitudinea sa.

Pedagogia provizorie a Legii şi aşteptarea eshatologică

Duhul Sfânt lucrează deja în *Vechiul Testament*. Aceasta ar putea părea în contradicţie cu cuvintele Evanghelistului: *Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea, [...] râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul [...] Căci încă nu era (dat) Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese*

[1] Yves Congar, *op. cit.*, p. 69-72.

preaslăvit (*Ioan* 7, 37). Contradicţie necesară între ceea ce exegeţii moderni numesc „absenţa Duhului" (temă dezvoltată de Joachim Jeremias[1]) în *Vechiul Testament* şi conştiinţa eclesială că întreg *Vechiul Testament* se situează sub influenţa Duhului Sfânt *care a grăit prin prooroci*, cum spune *Simbolul credinţei* niceo-constantinopolitan, sau *Care i-a inspirat pe prooroci*, după cum spun cele două Epistole ale Sfântului Apostol Petru. În *Epistola întâia* se spune: ei cercetau *în care şi în ce fel de vreme le arăta Duhul lui Hristos, Care era întru ei, când le mărturisea de mai înainte despre patimile lui Hristos şi despre măririle cele de după ele* (*I Petru* 1, 11). Vladimir Lossky vorbeşte despre aceasta ca despre o acţiune „provizorie" sau „exterioară", spre deosebire de Cincizecime, după care Duhul Sfânt rămâne inseparabil de Biserică.[2]

În general, este important să se vadă dubla acţiune a Duhului Sfânt, pe de-o parte a Celui care pregăteşte şi, pe de altă parte, a Celui care pătrunde. Este chiar subiectul referitor la inspirarea Scripturilor. Părinţii vedeau în Sfânta Scriptură *locul* privilegiat al acţiunii Duhului Sfânt.

Prezenţa Duhului Sfânt în *Vechiul Testament* nu contrazice, în conştiinţa noastră creştină, faptul că Legea şi Proorocii constituie o pedagogie provizorie şi necesară, pedagogie de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Galateni*: *Câtă vreme moştenitorul este copil, [...] este sub epitropi şi iconomi* (4, 1-2). Dar, în acelaşi timp, chiar în cadrul căii profetice, se naşte această aşteptare şi această certitudine, că Dumnezeu va da o inimă nouă, o *inimă simţitoare*, că Yahwe va elibera şi că Duhul lui Dumnezeu se va odihni peste întregul Său popor.

În aşteptarea mesianică a proorocilor există deci o dimensiune comunitară, eclesială, pe care o găsim deja în *Numerii*, unde traducătorii *Septuagintei* prorocesc, sub inspiraţia Duhului Sfânt, şi unde Moise refuză să-i oprească pe cei care au început să profeţească: *O, de ar fi toţi prooroci în poporul Domnului* (*Numerii* 11, 29). Aceasta aminteşte un pasaj analog, unde nişte

[1] Joachim Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1973, cf. paragrafului despre Duhul „stins", p. 104-107.
[2] Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 129.

oameni alungau demoni, fără să-L urmeze pe Iisus. Hristos spune să nu fie opriți, *căci cine nu este împotriva noastră, este pentru noi* (*Marcu* 9, 40; *Luca* 9, 50).

Dacă Moise visează la timpul când tot poporul va proroci, Ioil anunță acest timp. Sfântul Apostol Petru reia cuvintele lui Ioil, spunând că *în zilele din urmă, Domnul va turna din Duhul Său peste tot trupul* (*Fapte* 2, 17).

O dimensiune universală se impune, pe care o găsim, de asemenea, la Zaharia: *Bucură-te şi te veseleşte, fiica Sionului, [...] Şi multe neamuri se vor alipi de Domnul în ziua aceea şi Îmi vor fi Mie popor şi voi locui în mijlocul tău* (*Zaharia* 2, 14). Întreaga speranță eshatologică culminează în aşteptarea lui Mesia, a regelui care a primit ungerea şi care domneşte peste poporul binecuvântat de Dumnezeu. Nădejdea eshatologică nu este doar individuală, ci este eclesială; asupra întregului popor al lui Dumnezeu se va odihni Duhul Sfânt.

Împlinirea făgăduinţei în Maica Domnului

Aduc aici vorba despre Maica Domnului, cum face părintele Bulgakov, care este extrem de sensibil la taina Mariei. Cele două genealogii, spune el, converg în *Floarea neveştejită, Fecioara Maria.*[1] Ele descoperă sensul *Vechiului Testament*, şi anume pregătirea neamului omenesc pentru naşterea lui Hristos din Fecioara cea plină de har. *Este adevărat,* spune el, *că cele două genealogii pleacă de la Iosif sau merg spre el. Dar este ştiut că genealogia lui Iosif şi cea a Mariei trebuie să fie aceleaşi. Este un obicei evreiesc, acela de a enumera ascendenţii de-a lungul liniei paterne. Ceea ce obligă ca genealogia să ajungă la Iosif şi nu la Maria.*[2] O dată cu naşterea lui Hristos se încheie timpul *Bisericii vetero-testamentare.* Deşi catapeteasma templului nu s-a sfâşiat decât după ce s-a săvârşit totul pe Golgota, imaginea figurilor s-a estompat deja, lăsând loc arhetipului, împlinirii lor: *Maica Domnului, ca templu viu, a intrat în Sfânta Sfintelor, în templul creat de mâna oamenilor, fără nici o piedică, împlinind astfel semnificaţia figurativă a acestuia. Domnul a împlinit toată*

[1] S. Bulgakov, *Scurtă prezentare* ..., p. 59-60.
[2] *Ibid.*

dreptatea şi adevărul Legii; El a venit nu pentru a aboli Legea, ci pentru a o împlini, dându-i un nou sens şi un nou conţinut, manifestând-o numai ca umbră a binelui ce va să fie şi nu ca imagine însăşi a lucrurilor.[1]

Taina mântuirii lui Israel

Permanenţa acestui popor care poartă în el o pecete de neşters rămâne un mister asupra căruia nu există un acord nici măcar între ortodocşi. Între studiile părintelui Serghei Bulgakov[2] sau ale părintelui Alexander Schmemann[3], se observă un anumit dezacord asupra evaluării problemei lui Israel astăzi. Aş spune simplu că alegerea poporului Israel îi marchează pe succesorii săi cu o pecete ce nu se poate şterge. Fidelitatea poporului Israel (adică a părţii celor credincioşi şi practicanţi din acest popor) faţă de *Biblie*, faţă de revelaţia mozaică, creează legături particulare cu Biserica, în măsura în care este aceeaşi *Biblie*, aceiaşi Psalmi care sunt citiţi, care sunt aprofundaţi şi, în cele din urmă, acelaşi Dumnezeu care este lăudat. Nu ne putem renega rădăcinile semitice. Poporul Israel este o taină pe care nu o putem delimita cu precizie, pentru că nu ştim care sunt contururile acestui popor, nici unde se află el, adică printre cei care au participat la Răstignire sau printre cei ce, dimpotrivă, l-au primit pe Hristos. Care sunt adevăraţii reprezentanţi ai poporului iudeu ? Cei care l-au primit pe Hristos, precum Maica Sa, dreptul Simeon, Sfântul Ioan Botezătorul, Apostolii şi urmaşii lor, aş zice toată Biserica iudeo-creştină, constituită de către moştenitorii după trup, şi de asemenea după duh, de către Israel şi de către prooroci ? Sau ceilalţi ?

Se revine întotdeauna la marea gândire paulină potrivit căreia prin credinţă suntem mântuiţi, credinţa în Hristos făcând din noi toţi fii ai lui Avraam, iar în această filiaţie nouă în Avraam, este abolit zidul ce-l separa pe Israel de celelalte popoare. Sfântul Apostol Pavel dezvoltă o nouă concepţie, o aprofundare a filiaţiei

---

[1] *Ibid.*

[2] Serghei Bulgakov, *Les persécutions contre Israël,* în « Le Messager Orthodoxe », Nr. 71, 1976, p. 1-18.

[3] Alexander Schmemann, *Réflexions à propos de deux articles,* în « Le Messager Orthodoxe », nr. 71, 1976, p. 19-27.

avraamice, care nu mai este limitată prin trup, ci este o filiaţie în Duhul Sfânt, prin credinţă. Este important să ne amintim de tristeţea ce îl cuprinde pe Sfântul Pavel şi aceasta pentru totdeauna, din cauza poporului Israel, acest popor care a primit făgăduinţa şi asupra căruia „apasă" alegerea dumnezeiască. Sfântul Pavel observă că *nu toţi cei din Israel sunt şi israeliţi,* că numai *rămăşiţa se va mântui,* că Israel căuta mântuirea *din faptele Legii* (*Romani* 9), dar că nu au totuşi nici o justificare (cf. *Romani* 10); dar Dumnezeu nu a lepădat poporul Său, ci mai există *o rămăşiţă aleasă prin har* (*Romani* 11, 5). În cele din urmă, Sfântul Apostol Pavel nădăjduieşte că va trezi gelozia lui Israel pentru înfierea neamurilor de către Dumnezeu: *căci puternic este Dumnezeu să-i altoiască iarăşi* (*Romani* 11, 23). El este gata să pună în discuţie propria sa mântuire pentru întoarcerea poporului Israel.

Această temă a lui Israel este, într-un anume sens, inseparabilă de problema eclesiologiei. Într-adevăr, eclesiologia consideră Biserica drept noul popor, în raport cu un popor pe care Dumnezeu l-a ales şi l-a marcat cu tandreţea şi cu dragostea Sa. Dar Dumnezu nu-Şi reneagă promisiunile. Problema evreiască este deci de esenţă religioasă şi, în raport cu toate celelalte religii necreştine, religia iudaică are o natură particulară şi unică. Dar până la sfârşitul veacurilor, alegerea poporului iudeu este „funcţională", adică ea este instrumentul iconomiei divine, ea este în întregime orientată spre propria împlinire în taina venirii întru slavă a lui Hristos.

III. Eclesiologia *Noului Testament*

1. Întemeierea Bisericii

Înainte de a intra în detaliile scrierilor *Noului Testament* referitoare la Biserică şi la eclesiologie, este bine să vedem cum se prezintă problema întemeierii Bisericii, în relaţie cu evenimentele cuprinse în *Noul Testament.*

Biserica lui Dumnezeu este întemeiată *în* şi *prin* taina mântuitoare a lui Hristos; ea este împlinită şi însufleţită prin pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii. Este vorba despre o continuitate şi o ruptură în acelaşi timp, o împlinire şi o noutate în trecerea de la Vechiul la Noul Legământ.

Există o continuitate, o unitate, putem spune chiar o identitate de lucrare mântuitoare în planul lui Dumnezeu, în intenţia Sa întemeiată pe iubire. De aceea mântuirea poate fi numită „creaţie nouă". Această „nouă creaţie" culminează în întemeierea şi în devenirea Bisericii, până la împlinirea sa eshatologică în Împărăţia Cerurilor.

Nu mai puţin decât despre continuitate, trebuie să vorbim şi despre ruptură: o ruptură cu categoriile instituţionale ale Vechiului Legământ, în mod particular cu jertfa şi cu sacerdoţiul. Trebuie subliniată noutatea absolută referitoare la Hristos, Care vine, pe de-o parte, să împlinească Legea şi Care, pe de altă parte, o rezumă în întregime în „porunca nouă" a Evangheliei. Prin urmare, trebuie să vorbim despre temelia neo-testamentară a Bisericii, înainte de a analiza problemele ce decurg de aici. Se poate spune că toată viaţa lui Hristos are caracter de jertfă, de la naşterea Sa până la Înălţare şi până la întoarcerea Sa pe pământ, la a doua venire întru slavă, toate acestea fiind elemente constitutive ale Bisericii. Înainte de a studia textele şi eclesiologiile *Noului Testament,* trebuie să pornim de la această imagine globală a întemeierii Bisericii în evenimentul fondator din *Noul Testament* şi să descoperim deja Biserica în plenitudinea sa de viaţă şi de adevăr, chiar la începutul

propovăduirii apostolice, în *Faptele Apostolilor*, în *Epistole* şi până în viziunea eshatologică din *Apocalipsă*.

Fiecare etapă a lucrării mântuitoare a lui Hristos este determinantă pentru existenţa însăşi a Bisericii, având aşadar un caracter „fondator" pentru Biserică. Viaţa şi lucrarea lui Hristos nu pot fi considerate ca simple momente punctuale ale unei biografii individuale în cadrul istoriei umanităţii, ci constituie împlinirea planului dumnezeiesc veşnic de mântuire şi de viaţă. Fiecare dintre acestea este deci în totalitate constitutiv tainei Bisericii.

Prin întruparea Sa, *în unirea nupţială cu umanitatea, Hristos poartă în El Biserica*[1]. Dogma divino-umanităţii proclamată la Sinodul Ecumenic de la Calcedon (care afirmă unitatea celor două naturi în persoana unică a lui Hristos) şi adâncită la sinoadele hristologice ulterioare, se referă nu numai la taina lui Hristos însuşi, ci se aplică şi Trupului Său, care este Biserica.

Tradiţia liturgică ortodoxă slăveşte Naşterea lui Hristos ca dărâmare a zidului ce separa cerul de pământ şi ca început al comuniunii lui Dumnezeu cu oamenii, dar şi ca îmbisericire a lumii, totodată.[2] Structurile liturgice, sacramentale şi doctrinare ale Bisericii sunt tot atâtea locuri şi moduri de extindere a Întrupării în timp şi în spaţiu, de actualizare a Sa în acel *astăzi* al lui Dumnezeu.

Aici ar trebui să reamintim importanţa teologiei „tainei". În teologia patristică răsăriteană, acest termen cuprinde nu numai taina Sfintei Treimi, care este taina prin excelenţă, ci se extinde şi la revelaţia Sa în lucrarea mântuitoare, Hristos fiind El Însuşi taina dumnezeiască revelată. La rândul său, Biserica aparţine acestui orizont al misterului. Ea nu este o realitate secundară în comparaţie cu lucrarea lui Hristos, ci trebuie situată în cadrul acestei lucrări.

---

[1] Într-un text de referinţă al Părintelui Serghei Bulgakov, *Întruparea lui Dumnezeu ca temelie a Bisericii*, (*Scurtă prezentare...*, cap. 4), acesta acordă un loc important Întrupării. El aminteşte că Biserica este comuniune trinitară, că Vechiul Legământ este imagine şi pregătire a Bisericii şi a mântuirii; de asemenea, el subliniază că Naşterea lui Hristos şi toată viaţa Sa omenească, până la Înviere şi la Înălţare, au un caracter întemeietor pentru Biserică; el subliniază, de asemenea, şi importanţa divino-umanităţii lui Hristos, afirmând că Hristos însuşi este Taina Mântuirii.

[2] A se vedea textele liturgice ale sărbătorii Naşterii Domnului.

Putem vorbi, astfel, despre atotsacramentalitatea (potrivit sinonimiei fundamentale din vechea tradiție patristică între *taină* și *sacrament*) Bisericii ca Trup al lui Hristos, ceea ce conduce la o înțelegere mult mai largă și mai deplină a noțiunii de sacrament, față de ceea ce afirmă învățământul de școală, atât ortodox cât și catolic.

Prin finalitatea sa, Întruparea este mântuitoare și, deci, pascală. Paștile lui Hristos reprezintă calea obligatorie pe care Iisus a urmat-o în desăvârșita Sa ascultare față de Tatăl, și în care Biserica însăși este purificată și înnoită (cf. *Efeseni* 5, 25-26). Oficiind Sfânta Euharistie, Biserica aduce mulțumire pentru lucrarea mântuitoare și o actualizează în chiar existența sa. Biserica este Biserică atunci când oficiază Sfânta Euharistie și când face anamneza, rememorând Paștile Mântuitorului *până când El va veni* (cf. *I Corinteni* 11, 26).

Dar, dacă finalitatea întrupării este crucea și Învierea lui Hristos, acestea din urmă deschid calea pentru darul Duhului Sfânt. Cincizecimea va fi deci împlinirea mântuirii în Biserică. Duhul Sfânt nu este un agent secundar al lucrării mântuitoare, ci El este prezent în fiecare moment într-un mod inalienabil, după „modul" care Îi este propriu; *Biserica trebuie înțeleasă deci ca sălaș al darurilor Duhului Sfânt, care își are temelia în ziua Cincizecimii.*[1]

Așadar, Biserica este definită simultan, adică prin lucrarea lui Hristos și prin prezența Duhului Sfânt, ambele constituind cele *două mâini ale Tatălui*[2], această dublă mijlocire făcându-ne fii ai Tatălui. Dar ce poate însemna pentru Biserică și în Biserică o revelație vie și personală a Tatălui ? Întrebarea lui Filip ne preocupă și pe noi astăzi la fel ca și pe el atunci: *arată-ne nouă pe Tatăl* (*Ioan* 14, 8). Trebuie amintite aici cuvintele extraordinare ale lui Iisus, unice în tot *Noul Testament*: *Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el* (*Ioan* 14, 23). Aceasta este noutatea radicală a *Noului Testament*: Nu numai că Tatăl îl trimite pe Fiul Său în puterea Duhului Sfânt, dar vine El însuși să locuiască întru noi. Rostirea rugăciunii *Tatăl nostru* după epicleza euharistică primește

[1] S. Bulgakov, *op. cit.*, p. 56.
[2] Sfântul Irineu, *Împotriva ereziilor*, IV, 4.

astfel o semnificație eclesiologică fundamentală. Biserica este deci locul înfierii noastre de către Tatăl.[1]

Pentru a încheia acest capitol, reamintesc câteva aspecte ale gândirii ortodoxe contemporane și, în primul rând, interesul învățăturii lui Vladimir Lossky. Continuând ideea Sfântului Grigorie Teologul, care spunea că *acum lucrarea Fiului s-a terminat; începe lucrarea Duhului Sfânt*[2], în cartea sa *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, el face distincție între *iconomia Fiului*, adică lucrarea mântuirii, și *iconomia Duhului Sfânt*, adică sfințenia. Chiar dacă eu încerc să adaug un accent la această distincție prea categorică, prea radicală, există aici ceva care trebuie reținut. Vladimir Lossky deosebește, de asemenea, între aspectul hristologic al Bisericii-Trup al lui Hristos, Mireasa lui Hristos – și aspectul său pnevmatologic – Templu al Duhului Sfânt.

Această diferențiere schematică a lucrării Fiului de cea a Duhului Sfânt, mai ales când spune că Hristos a refăcut în lucrarea sa mântuitoare natura umană în unitatea sa și că Duhul Sfânt asigură diferențierea persoanelor, este contestată de către părintele George Florovsky. Într-un studiu apărut în culegerea *L'Eglise et les Eglises*[3], îl combate foarte dur pe Vladimir Lossky și respinge cu fermitate acest dublu mod de a aborda taina Bisericii și a mântuirii.

În ceea ce privește modul părintelui Florovsky de a trata această temă, care este unul hristocentric, el a inspirat și condiționat întreaga eclesiologie modernă. Reamintind cuvintele

---

[1] Pe această temă s-a născut o controversă între episcopul Cassien Bezobrazov și episcopul Vasile Krivoșeine. Primul refuza să atribuie în mod direct paternitatea spirituală a oamenilor lui Hristos. Hristos ne introduce în paternitatea Tatălui. Este tema marelui său studiu *Le Fils et les fils, le Frère et les frères* (în *Paulus-Hellas-Oikumene*, Atena, 1951). El îndrăznea să spună că noi suntem frații lui Hristos, bazându-se pe *Epistola către Evrei* (1, 11-12). Dimpotrivă, episcopul Vasile a căutat să lărgească paternitatea la Hristos, prin faptul că El ne naște în Duhul Sfânt, pentru viața nouă întru Tatăl.

[2] Sfântului Grigorie Teologul, *Disc.* 41, 5.

[3] George Florovsky, *Christ and His Church, Suggestions and Comments*, în *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1955, vol. 2, p. 158-170.

Fericitului Augustin: *Christus totus, caput et corpus*[1], el subliniază că Trupul lui Hristos, care este Biserica, nu este numai o extindere sau o continuare în timp şi în istorie a lucrării lui Hristos, ci trebuie înţeles chiar în interiorul tainei lui Hristos[2]. Această afirmaţie i-a inspirat pe unii dintre cei mai buni teologi moderni, în particular pe mitropolitul Ioannis Zizioulas, care a completat opera lui Florovsky arătând că Duhul Sfânt nu este exterior hristologiei, ci dimpotrivă, îi este elementul constitutiv. *Hristos este,* spune el, *constituit pnevmatologic.*[3]

2. Unitate sau pluralism în eclesiologiile *Noului Testament*

Critica biblică modernă îşi pune întrebări asupra existenţei, asupra unităţii, asupra legitimităţii de a vorbi despre o eclesiologie a *Noului Testament.* Alfred Loisy, de exemplu, spunea că Hristos a propovăduit Împărăţia Cerurilor şi că Apostolii au întemeiat Biserica. El vede un decalaj între mărturia Evangheliştilor, sau *verba Christi,* şi ceea ce a devenit Biserica din vremea Apostolilor.

Remarcăm astfel, puţin câte puţin, o eclesiologie din ce în ce mai structurată, de-a lungul *Faptelor Apostolilor* şi apoi în cuprinsul epistolelor, mai ales al ultimelor Epistole, nu numai al celor pastorale, dar şi al celor din captivitate, fără a mai vorbi despre Părinţii Apostolici şi despre ceea ce a urmat.

Dimensiunea eclesiologică a Epistolelor nu este oare o creaţie a comunităţilor creştine primare, fiecare cu particularităţile sale regionale? Dacă se poate discerne în Evanghelii o anumită perspectivă eclesiologică, poate oare aceasta să urce până la intenţia cea dintâi a lui Iisus şi deci să meargă dincolo de proclamaţia apostolică al cărei obiect este *Evanghelia*? De fapt, aceasta ne obligă să dăm termenului de „eclesiologie" o semnificaţie foarte vastă, care cuprinde o întreagă viziune euharistică, liturgică şi sacramentală, viziune inseparabilă de viaţa

---

[1] Fericitul Augustin, *In Joan. Evang.* 21, 8; citat de către părintele Florovsky.

[2] George Florovsky, *op. cit.*, p. 12-13.

[3] A se vedea I. Zizioulas, *L'Être ecclésial,* Geneva, 1981, [trad. rom. A. Nae, *Fiinţa eclesială,* Editura Bizantină, Bucureşti, 1996].

astfel o semnificație eclesiologică fundamentală. Biserica este deci locul înfierii noastre de către Tatăl.[1]

Pentru a încheia acest capitol, reamintesc câteva aspecte ale gândirii ortodoxe contemporane și, în primul rând, interesul învățăturii lui Vladimir Lossky. Continuând ideea Sfântului Grigorie Teologul, care spunea că *acum lucrarea Fiului s-a terminat; începe lucrarea Duhului Sfânt*[2], în cartea sa *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, el face distincție între *iconomia Fiului*, adică lucrarea mântuirii, și *iconomia Duhului Sfânt*, adică sfințenia. Chiar dacă eu încerc să adaug un accent la această distincție prea categorică, prea radicală, există aici ceva care trebuie reținut. Vladimir Lossky deosebește, de asemenea, între aspectul hristologic al Bisericii-Trup al lui Hristos, Mireasa lui Hristos – și aspectul său pnevmatologic – Templu al Duhului Sfânt.

Această diferențiere schematică a lucrării Fiului de cea a Duhului Sfânt, mai ales când spune că Hristos a refăcut în lucrarea sa mântuitoare natura umană în unitatea sa și că Duhul Sfânt asigură diferențierea persoanelor, este contestată de către părintele George Florovsky. Într-un studiu apărut în culegerea *L'Eglise et les Eglises*[3], îl combate foarte dur pe Vladimir Lossky și respinge cu fermitate acest dublu mod de a aborda taina Bisericii și a mântuirii.

În ceea ce privește modul părintelui Florovsky de a trata această temă, care este unul hristocentric, el a inspirat și condiționat întreaga eclesiologie modernă. Reamintind cuvintele

---

[1] Pe această temă s-a născut o controversă între episcopul Cassien Bezobrazov și episcopul Vasile Krivoșeine. Primul refuza să atribuie în mod direct paternitatea spirituală a oamenilor lui Hristos. Hristos ne introduce în paternitatea Tatălui. Este tema marelui său studiu *Le Fils et les fils, le Frère et les frères* (în *Paulus-Hellas-Oikumene*, Atena, 1951). El îndrăznea să spună că noi suntem frații lui Hristos, bazându-se pe *Epistola către Evrei* (1, 11-12). Dimpotrivă, episcopul Vasile a căutat să lărgească paternitatea la Hristos, prin faptul că El ne naște în Duhul Sfânt, pentru viața nouă întru Tatăl.

[2] Sfântului Grigorie Teologul, *Disc.* 41, 5.

[3] George Florovsky, *Christ and His Church, Suggestions and Comments*, în *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1955, vol. 2, p. 158-170.

Fericitului Augustin: *Christus totus, caput et corpus*[1], el subliniază că Trupul lui Hristos, care este Biserica, nu este numai o extindere sau o continuare în timp şi în istorie a lucrării lui Hristos, ci trebuie înţeles chiar în interiorul tainei lui Hristos[2]. Această afirmaţie i-a inspirat pe unii dintre cei mai buni teologi moderni, în particular pe mitropolitul Ioannis Zizioulas, care a completat opera lui Florovsky arătând că Duhul Sfânt nu este exterior hristologiei, ci dimpotrivă, îi este elementul constitutiv. *Hristos este,* spune el, *constituit pnevmatologic.*[3]

2. Unitate sau pluralism în eclesiologiile *Noului Testament*

Critica biblică modernă îşi pune întrebări asupra existenţei, asupra unităţii, asupra legitimităţii de a vorbi despre o eclesiologie a *Noului Testament.* Alfred Loisy, de exemplu, spunea că Hristos a propovăduit Împărăţia Cerurilor şi că Apostolii au întemeiat Biserica. El vede un decalaj între mărturia Evangheliştilor, sau *verba Christi,* şi ceea ce a devenit Biserica din vremea Apostolilor.

Remarcăm astfel, puţin câte puţin, o eclesiologie din ce în ce mai structurată, de-a lungul *Faptelor Apostolilor* şi apoi în cuprinsul epistolelor, mai ales al ultimelor Epistole, nu numai al celor pastorale, dar şi al celor din captivitate, fără a mai vorbi despre Părinţii Apostolici şi despre ceea ce a urmat.

Dimensiunea eclesiologică a Epistolelor nu este oare o creaţie a comunităţilor creştine primare, fiecare cu particularităţile sale regionale? Dacă se poate discerne în Evanghelii o anumită perspectivă eclesiologică, poate oare aceasta să urce până la intenţia cea dintâi a lui Iisus şi deci să meargă dincolo de proclamaţia apostolică al cărei obiect este *Evanghelia*? De fapt, aceasta ne obligă să dăm termenului de „eclesiologie" o semnificaţie foarte vastă, care cuprinde o întreagă viziune euharistică, liturgică şi sacramentală, viziune inseparabilă de viaţa

---

[1] Fericitul Augustin, *In Joan. Evang.* 21, 8; citat de către părintele Florovsky.

[2] George Florovsky, *op. cit.*, p. 12-13.

[3] A se vedea I. Zizioulas, *L'Être ecclésial,* Geneva, 1981, [trad. rom. A. Nae, *Fiinţa eclesială*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996].

şi de natura însăşi a Bisericii. Autenticitatea acestei viziuni totale a Bisericii este însă pusă în discuţie. De pildă, pasajele din *Evanghelia de la Matei* în care se găseşte cuvântul „eclesia": *Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea pe care nici porţile iadului nu o vor birui* (*Matei* 16, 18), sau *[...] de nu-i va asculta pe ei, spune-l Bisericii* (*Matei* 18, 17). Aceste pasaje referitoare la Biserică vor fi adesea considerate drept creaţii ale comunităţii palestiniene, în care cuvintele lui Iisus, *ipsissima verba*, ar fi suferit o accentuare eclesiologică ce le-ar face să-şi depăşească sensul primar.

În cadrul metodei critice, care a predominat în Occident, s-ar pune întrebarea care ar fi sensul acestor cuvinte în gura lui Iisus, care le era sensul în propovăduirea apostolică iniţială, pentru comunităţile care le primeau, ca şi pentru Evanghelistul care le-a dat formă în redactarea definitivă. Această problemă a autenticităţii şi a caracterului primordial al textelor eclesiologice este importantă pentru a ridica o altă problemă care îi este conexă: aceea a caracterului sacramental al scrierilor Evanghelistului Ioan, în special.

Pentru Bultmann în mod particular, *Evanghelia după Ioan* ar fi fost anti-sacramentală, înainte de a fi retuşată de către un redactor eclesiastic, originar probabil din Asia Mică. Această idee se întemeiază, în principal, pe întâlnirea dintre Iisus cu Nicodim şi cu Samariteanca: *vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veţi închina Tatălui [...]; cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh şi în adevăr* (*Ioan* 4, 21-24). El se bazează, de asemenea, pe anumite texte profetice care reacţionează împotriva unui ritualism prea literal. Pentru alţii însă, Ioan conferă cel mai pronunţat caracter sacramental *Evangheliei* sale.[1]

3. Scrierile *Noului Testament*

a) *Faptele Apostolilor*

Studiul *Faptelor Apostolilor* ne permite să înţelegem mai bine problema unităţii şi a diversităţii eclesiologiilor în cadrul *Noului*

[1] A se vedea Oscar Cullman, *Les sacrements dans l'Evangile johanique*, în *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel, 1963.

Testament. Ceea ce uimeşte în ansamblul cărţii *Faptelor* – pe care o putem considera ca o apologie a Bisericii – este linia de continuitate în interiorul unei evoluţii foarte rapide, condensate într-un rezumat extrem de scurt, fie că este vorba despre pregătirea comunităţii apostolice imediat după Cincizecime, sau despre diversificarea slujirilor apostolice, propovăduirea în Samaria, botezul lui Corneliu, Sinodul de la Ierusalim, sau, în fine, relatarea trecerii lui Pavel prin Milet şi rugăciunea pe care o face împreună cu preoţii din Efes (cf. *Fapte*, 20, 17; 36). În toate aceste fresce, continuitatea, identitatea Bisericii în timp şi în spaţiu sunt asigurate printr-un anumit număr de componente.

Trebuie să fie reţinut mai întâi firul călăuzitor al acestei continuităţi, care este acţiunea Duhului Sfânt ce lucrează în Biserică din ziua Cincizecimii. Oare nu a fost numită cartea *Faptelor Apostolilor* „Evanghelia Duhului Sfânt"? Duhul Sfânt este Duh al fidelităţii, aşa cum este şi Duh al noutăţii. Duh al fidelităţii faţă de tradiţie: *Şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în frângerea pâinii şi în rugăciuni* (*Fapte* 2, 42). Tradiţia este învăţătura lui Iisus, apoi cea a Apostolilor şi stăruinţa în credinţă: *s-au înapoiat [...] îndemnându-i să stăruie în credinţă* (*Fapte* 14, 21-22).

Duhul Sfânt este, în perioada momentelor cruciale ale expansiunii Bisericii, Duh al noutăţii, dar în ascultare şi cu discernământ. Duhul Sfânt se manifestă la convertirea a trei mii, apoi a cinci mii de oameni, apoi prin puterea lui Petru şi a propovăduirii sale, despre care se vorbeşte în primele capitole; Duhul Sfânt se manifestă, de asemenea, în această nouă Cincizecime: *Şi pe când se rugau astfel, s-a cutremurat locul în care erau adunaţi, şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi grăiau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu* (*Fapte* 4, 31). Apoi celălalt pasaj, în care Duhul Sfânt se manifestă în mod particular: *Şi punându-şi Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor şi vorbeau în limbi şi prooroceau. Şi erau toţi ca la doisprezece bărbaţi* (*Fapte* 19, 6).

Comentatorilor *Noului Testament* le place să insiste asupra caracterului durabil, repetitiv, permanent chiar, al acestei veniri a Duhului Sfânt, pe care nu o putem circumscrie în spaţiul restrâns al *încăperii de sus*, în care erau adunaţi Apostolii în ziua

Cincizecimii, nici nu o putem limita la momentul Cincizecimii. Se poate găsi o continuitate între aceste diferite pogorâri ale Duhului Sfânt.

Prezența Duhului se manifestă prin deosebirea duhurilor, așa cum Petru deosebește minciunile lui Anania (cf. *Fapte* 5), ca și prin minunile și semnele făcute de către Ștefan, *plin de har și de putere* (*Fapte* 6, 8). Prezența Duhului se manifestă, de asemenea, în propovăduirea lui Filip în Samaria, însoțită de minuni și de semne, în punerea mâinilor de către Petru și Ioan, urmată de darul Duhului Sfânt, în botezul famenului etiopian (*Fapte* 8); în capitolul 9, prin chemarea lui Saul, botezul și vindecarea sa, propovăduirea inspirată a lui Pavel, sporirea Bisericii datorită lucrării Duhului Sfânt: *Biserica, în toată Iudeea și Galileea și Samaria, avea pace, zidindu-se și umblând în frica de Domnul, și sporea prin mângâierea Duhului Sfânt* (*Fapte* 9, 31).

Să amintim vedenia lui Corneliu (*Fapte* 10), coborârea Duhului Sfânt asupra lui, înainte de a fi botezat, propovăduirea Sfântului Pavel, prin care Cuvântul lui Dumnezeu se răspândea în toate ținuturile (*Fapte* 13, 49), ca și hirotonirea preoților. După ce a propovăduit la Derbe, Sfântul Pavel a desemnat *preoți*[1] *în fiecare Biserică*, și *rugându-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în care crezuseră*. Pentru prima oară este vorba de preoți în afara Ierusalimului. În capitolul 15: Sinodul de la Ierusalim, adunarea Apostolilor și a preoților, mărturia lui Petru, referirea la Duhul Sfânt și, în final, concluzia Apostolului Iacob: *părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă* (*Fapte* 15, 28). Aceste cuvinte ale Apostolului Iacob vor fi reluate întotdeauna în formulările dogmatice ale Sinoadelor ecumenice.

În capitolul 16: Duhul lui Iisus nu l-a lăsat pe Pavel să meargă în Bitinia, chemându-l să meargă în Macedonia. În capitolul 18: *Apollo [...] învățat în calea Domnului și arzând cu Duhul, grăia și învăța drept cele despre Iisus*. În capitolul 19, ucenicii din Efes ai lui Ioan nu cunoșteau decât botezul lui Ioan și nu au auzit vorbindu-se despre Duhul Sfânt. Ei se botează în numele Domnului

[1] πρεσβυτερους - în greceşte, cf. *Fapte* 14, 23.

Iisus şi când Sfântul Pavel îşi pune mâinile asupra lor, Duhul Sfânt vine peste ei.

În Duhul Sfânt, Pavel hotărăşte să meargă la Ierusalim: *mânat de Duhul, merg la Ierusalim* (*Fapte* 20, 22). Pavel se roagă cu preoţii din Efes şi îşi ia rămas bun de la ei: *luaţi aminte de voi înşivă şi de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstraţi Biserica lui Dumnezeu* (*Fapte* 20, 28).

Această trecere rapidă peste pasajele în care este menţionat Duhul Sfânt în *Faptele Apostolilor* permite să se spună că în domeniul de influenţă al Duhului Sfânt, Hristos asigură continuitatea Bisericii în istoria apostolică. O asemenea conştiinţă se exprimă într-o manieră frapantă în cuvântarea de rămas bun a lui Iisus: *Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi şi cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti* (*Ioan* 16, 13-14). Trebuie să ţinem seama de caracterul progresiv al învăţăturii Duhului lui Iisus, care nu contrazice plenitudinea revelaţiei celei dintâi, de la Cincizecime. Această învăţătură a Duhului lui Iisus este hotărâtoare pentru instituirea de către Hristos a ierarhiei sau a sacramentelor Bisericii.

Unitatea eclesiologiei nu înseamnă însă uniformitate. Cartea *Faptelor* vorbeşte despre tensiuni existente între iudeo-creştini şi elenişti. Canonul *Noului Testament* aşază pe acelaşi plan mesajul evanghelic al creştinilor veniţi din iudaismul diasporei (*Matei*, *Epistola către Evrei*) cu cel al elenismului paulin. Dar extremele, iudaismul ebionit şi adopţionismul sau elenismul dualist marcionit, sunt respinse în întregime. Acest fapt arată în ce măsură unitatea Bisericii, aşa cum se manifesta în perioada apostolică, este inseparabilă de darul credinţei, ca element constitutiv al eclesiologiei şi al tainei unităţii în toate comunităţile creştine despre care se vorbeşte în scrierile *Noului Testament*. Taina unităţii este posibilă datorită credinţei comune în Hristos. Aceasta este dimensiunea fundamentală a Ortodoxiei, a dreptei şi adevăratei doxologii.

În cadrul acestei comuniuni şi unităţi a credinţei, se pot distinge câteva puncte importante pentru taina Bisericii:

Conştiinţa continuităţii Bisericii cu Israel este accentuată mai ales la Sfântul Apostol Pavel în următoarele aspecte:
- prima idee despre Israelul reînnoit;
- organizarea Bisericii primare la Ierusalim;
- simbolismul celor Doisprezece;
- paralela între Moise şi Iisus;
- faptul de a se ruga la Templu şi de a frecventa sinagogile, aici fiind inclus şi Pavel până la venirea sa la Roma;
- diferitele denumiri primare ale Bisericii: εκκλησια Θεου, sau *săracii din Ierusalim*, sau *cei care invocă Numele Domnului*. Această primă denumire a creştinilor, înainte de folosirea numelui de „creştin", este foarte importantă. La Antiohia erau numiţi astfel.

Există deci continuitate şi unitate cu Israel. În *Noul Testament*, Biserica încă nu se defineşte ca despărţită de Israel. *Măslinul cel din fire sălbatic [...] a fost altoit în măslin bun* (*Romani* 11, 2).

Apostolicitatea Bisericii

Când este vorba despre cei Doisprezece (a se reţine importanţa noţiunii de Doisprezece în evangheliile sinoptice şi în *Carte Faptelor*), *apostolicitate* înseamnă că Biserica este întemeiată pe Apostoli şi pe Prooroci (cf. *Efeseni* 2, 20). A se observa că termenul de „apostoli" apare înaintea celui de „prooroci". Apostolicitatea nu contrazice, ci, dimpotrivă, include teologia biblică despre diaconia lui Iisus. Conţinutul apostolatului este diaconia. *Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El* (*Matei* 20, 28).

Locul Botezului

Evangheliile sinoptice se încheie cu un pasaj referitor la Botez care – împreună cu credinţa – reprezintă condiţia fundamentală pentru mântuire. Avem exemplul celor dintâi botezaţi din primele zile de existenţă ale comunităţii din Ierusalim. Sfântul Pavel dezvoltă o întreagă teologie a Botezului (cf. *Romani* 6; *Tit* 3). Botezul este înţeles în raport cu credinţa apostolică, cu pocăinţa, cu darul Duhului Sfânt şi cu Numele lui Iisus.

Euharistia

Această temă se conturează numai în *Cartea Faptelor*. Este vorba despre o masă eshatologică a comunității din Ierusalim ? Sau este o anamneză euharistică, așa cum o prezintă Sfântul Pavel ? În orice caz, este sigur că dimensiunea eshatologică, adică așteptarea revenirii lui Hristos, înflorește în conștiința euharistică a primilor creștini.

În concluzie, subliniem importanța întregii comunități eclesiale în procesul de elaborare și de proclamare a kerigmei evanghelice despre Împărăția lui Dumnezeu. Nu se poate disocia lucrarea Apostolilor de comunitatea eclesială căreia îi aparțin și ai cărei *trimiși* sunt ei înșiși. Așa sunt trimiși Petru și Ioan în Samaria, de către comunitatea din Ierusalim (*Fapte* 8, 14). Astfel, credința în Hristos, unirea în Hristos, viața în Hristos nu sunt reale decât în cadrul unei comunități legate de Hristos. Misiunea apostolică îi este deci inseparabilă, iar Biserica din Ierusalim va rămâne întotdeauna locul ultim de referință al lucrării misionare a Sfântului Pavel.

b) Dimensiunea eclesiologică a învățăturii lui Iisus

Evangheliile ne permit să întrezărim imaginile Bisericii chiar în cuvintele și în lucrarea Mântuitorului[1].

Chemarea

Chemarea pe care Iisus o face la începutul propovăduirii Sale se adresează întregului Israel. Ea se înscrie în prelungirea propovăduirii vechilor prooroci (parabola lucrătorilor viei, etc.). Anumiți oameni din mijlocul acestui popor fac obiectul unei chemări speciale: ei sunt viitorii Apostoli, stâlpi ai Bisericii. Chemarea pe care Dumnezeu o face este însoțită de o făgăduință. Ucenicii au încredere în Iisus, care le promite ceva irealizabil în accepția omenească a cuvântului: să îi facă pescari de oameni.

[1] A se vedea N. Koulomzine, *Ecclésiologie paulinienne*, Saint-Serge, F. T. C., p. 72-81, « Les Evangiles, rassemblement par le Christ d'une communauté ».

Cei Doisprezece

Trebuie remarcată solemnitatea alegerii celor Doisprezece, adică grupul de aleşi din preajma lui Hristos. În *Evanghelia după Luca*, alegerea este precedată de rugăciunea Mântuitorului, ceea ce subliniază importanţa evenimentului (*Luca* 6, 12-16). Precizarea că *Iisus a ieşit la munte* este deosebit de importantă în *Predica de pe munte* sau în relatarea *Schimbării la Faţă*. Acelaşi cadru serveşte şi pentru alegerea celor Doisprezece.

Acest număr de 12 nu este câtuşi de puţin întâmplător: el corespunde numărului de seminţii ale lui Israel. El capătă o semnificaţie eclesiologică: *la înnoirea lumii, când Fiul Omului va şedea pe tronul slavei Sale, veţi şedea şi voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminţii ale lui Israel* (*Matei* 19, 28 şi *Apocalipsa*).

Împărăţia lui Dumnezeu şi Biserica

Din acest popor fac parte mai întâi femeile care îl urmau pe Domnul şi care Îi ascultau învăţătura, precum Maria care *şedea la picioarele Lui* (cf. *Luca* 10, 39). Femeile sunt primele care primesc Vestea cea bună a Învierii. Este semnificativ faptul că Maria Magdalena e cinstită în Biserica Ortodoxă ca fiind „întocmai cu Apostolii". Sunt apoi ucenicii, Iosif, Matei, Nicodim. Mai târziu, potrivit *Evangheliei după Luca* (10, 1-17), cei 70, număr simbolic de asemenea, în raport cu cei 70 de bătrâni din *Pentateuh*. Termenul de „ucenic" desemnează un cerc mai larg decât cel de „apostol".

Învăţătura Mântuitorului, imaginile, parabolele, sunt bogate în semnificaţii eclesiologice. Propovăduirea evanghelică despre venirea întru slavă, despre iminenţa Împărăţiei lui Dumnezeu, are deja o conotaţie eclesiologică. Împărăţia lui Dumnezeu este modul esenţial de prezenţă, de comuniune al lui Dumnezeu cu oamenii, în Iisus Hristos, prin puterea Duhului Sfânt. Exigenţele Împărăţiei lui Dumnezeu sunt aceleaşi cu exigenţele Duhului Sfânt în Biserică. Propovăduirea Împărăţiei lui Dumnezeu de către Iisus îşi va găsi ecoul la Sfântul Apostol Pavel: *Împărăţia lui Dumnezeu nu este mâncare şi băutură, ci dreptate şi pace şi bucurie în Duhul Sfânt* (*Romani* 14, 17). Poarta de intrare în această împărăţie este

pocăința. Descoperirea plenară a Împărăției în Hristos este inaugurată în iconomia Duhului Sfânt, iar Biserica este locul în care noi devenim moștenitori ai Împărăției și fii adoptivi ai Tatălui.

Semnificația eclesială a imaginilor evanghelice

Această temă a Împărăției culminând în Biserică se întemeiază pe numeroase imagini evanghelice și vetero-testamentare. Vom cita unele dintre acestea:

• *Vița și lucrătorul* (*Ioan* 15). Este mai mult decât o parabolă; este o similitudine cu întregul sens puternic pe care acest termen îl primește în *Evanghelia după Ioan*, o identitate chiar, căci vorbind despre viță, Hristos zice: *Eu sunt vița cea adevărată și Tatăl meu este lucrătorul.* Hristos își asumă întreaga propovăduire a Proorocilor. La această temă se referă, de asemenea, parabola lucrătorilor viei, pe care o găsim în evangheliile sinoptice. A vorbi despre viță și despre mlădițe înseamnă a vorbi despre rodul viei și despre vin, ceea ce va însemna mai târziu sângele lui Hristos, vinul pe care Hristos ni-l dă să-l gustăm în Împărăția Cerurilor. Parabola despre Vița cea adevărată, prin lămurirea euharistică și eclesiologică totodată pe care o aduce, ne orientează către o viziune eshatologică asupra Împărăției ce va să vină, dar care este inaugurată deja în timpul Bisericii.

• *Ușa staulului* și, în mișcare ascendentă, *Bunul Păstor.* Ca și pentru Viță, prin verbul „Eu sunt" (εγω ειφμι), Hristos se arată ca fiind Acela în care se împlinesc intuițiile, revelațiile și cuvintele profetice: *Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt ușa oilor. [...] de va intra cineva prin Mine, se va mântui. [...] Eu sunt păstorul cel bun* (*Ioan* 10, 7-11). Această insistență cu care este evocată ușa staulului, înspre care noi suntem în mers și în care Hristos ne adună pe toți și ne păzește, precum și Bunul Păstor, care își paște turma și care o iubește într-atât că își pune viața pentru oile sale, se regăsesc în *Epistola întâia a Sfântului Apostol Petru*: *Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sunt împreună-preot și martor al patimilor lui Hristos [...]. Păstoriți turma lui Dumnezeu [...] pilde făcându-vă turmei, Iar când Se va arăta Mai-marele păstorilor [...]* (*I Petru* 5, 1-4).

• *Piatra de temelie.* Acest pasaj vine imediat după parabola lucrătorilor viei: *Oare nici Scriptura aceasta n-aţi citit-o: „Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns să fie în capul unghiului ? De la Domnul s-a făcut aceasta şi este lucru minunat în ochii noştri"* (*Marcu* 12, 10-11). Această piatră unghiulară revine în propovăduirea Sfântului Petru (*Fapte* 4, 11; *I Petru* 2, 6), ca şi la Sfântul Pavel (*Efeseni* 2, 19). Metoda Sfântului Petru constă în aplicarea figurilor fundamentale la totalitatea creştinilor pe de-o parte, iar pe de altă parte, la Acela care este Unicul. *Apropiaţi-vă de El, piatra cea vie. [...] Şi voi înşivă, ca pietre vii, ziditi-vă drept casă duhovnicească!* Este interesant de observat că teologia privitoare la colegialitatea celor numiţi „pietre vii" se află chiar în gura celui căruia i s-a promis că va fi „piatră" (*Matei* 16, 18). Totuşi, el nu şi-a arogat niciodată prerogativul de a fi singura „piatră", ci el extinde această „petrinitate" la Biserica întreagă. Noi suntem cu toţii „pietre vii". Acesta este un punct important al conştiinţei eclesiale a Sfântului Apostol Petru.

Există în învăţătura Mântuitorului încă trei termeni importanţi pentru a numi Biserica: *Trupul*, *Mirele* şi *Slujitorul.*

• *Biserica, Trup al lui Hristos.* Se cunoaşte importanţa temei pauline a Bisericii ca *Trup al lui Hristos*, care se va dezvolta în funcţie de unitatea dintre Cap şi Trup, în celebrare, aşa cum s-a petrecut în conştiinţa euharistică a Bisericii primare. Trebuie să reamintim totuşi că această teologie despre Biserică înţeleasă ca Trup al lui Hristos îşi are originea chiar în învăţătura Mântuitorului: *Dărâmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica. [...] Iar El vorbea despre templul Trupului Său* (*Ioan* 2, 19). Sfântul Pavel insistă, de asemenea, asupra acestei afirmaţii: *Căci întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii* (*Coloseni* 2, 9). Întreaga tradiţie duhovnicească ortodoxă şi bizantină menţine această relaţie între corpul omenesc şi taina Bisericii. Regăsim această idee în *Mystagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, în comentariul Liturghiei privitor la trupul eclesial în analogie cu corpul omenesc. Părintele Stăniloae a reluat această temă în epoca noastră.[1]

[1] D. Stăniloae, *La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique*, în *Gestes et Paroles dans les diverses familles*

• *Biserica – Mireasă şi Hristos – Mirele.* Şi această imagine va fi dezvoltată de către Sfântul Apostol Pavel. În *Vechiul Testament* ea apare la Osea, la Isaia şi la Ieremia. Hristos şi-o asumă în mai multe rânduri: în parabola nunţii fiului de împărat (*Matei* 22, 1), în parabola celor zece fecioare (*Matei* 25). De asemenea, o găsim în cuvântul lui Ioan Botezătorul: *Nu sunt eu Hristosul, ci sunt trimis înaintea Lui. Cel ce are mireasă este mire, iar prietenul mirelui, care stă şi ascultă pe mire, se bucură cu bucurie de glasul lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit* (*Ioan* 3, 28-29). Sfântul Pavel dezvoltă această temă: *v-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfăţişez lui Hristos fecioară neprihănită* (*II Corinteni* 11, 2).

• *Slujitorul.* În Evanghelii, Hristos este Slujitorul Tatălui şi Slujitorul oamenilor. Această imagine, care se inspiră din Cântarea Slujitorului Domnului din cartea proorocului Isaia, este un subiect eclesiologic fundamental. Întreaga Biserică este apostolică, dar întreaga Biserică este şi diaconală: ea este în slujba lui Dumnezeu şi în slujba lumii.

Nu există numai imagini ce merită a fi citate sau amintite în învăţătura eclesiologică a Evangheliilor, ci şi gesturi şi acte care au o semnificaţie profundă:

• *Furtuna*: Hristos dormind în corabie în timpul furtunii; Hristos mergând pe ape în timpul furtunii şi apropiindu-se de ucenicii Săi. Există aici două imagini eclesiologice complementare: aceea a lui Hristos care este în Biserică, chiar şi atunci când pare dormind sau absent, şi a lui Hristos care vine în întâmpinarea Bisericii Sale.

• *Înmulţirea pâinilor*: Iisus le cere ucenicilor să poruncească mulţimii să se aşeze şi apoi să împartă pâinile. Ucenicii sunt mijlocitorii, slujitorii lui Hristos în împărţirea pâinii şi deci a Pâinii vieţii.

• *Rugăciunea arhierească*: Iisus se roagă pentru Biserică, se roagă pentru ucenicii Săi.

• Învăţătura despre *rugăciunea în comun*, cu învăţarea rugăciunii *Tatăl nostru.*

---

liturgique (Semaine Liturgique de Saint-Serge 1977), Roma, 1978, p. 259-273.

• *Trimiterea în misiune.* Deja în timpul vieții Sale pământești, apoi după Înălțare.

Hristos se prezintă astfel ca singurul și unicul purtător al diaconiilor, al slujirilor, al harismelor și al lucrărilor arhierești. Ceea ce va fi confirmat apoi în pasajele pnevmatologice din *Epistola întâia către Corinteni*: *Darurile sunt felurite, dar același duh. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu* (*I Corinteni* 12, 4-5). Aceasta ne permite să întemeiem pe *Sfânta Scriptură* afirmația că toate slujirile preoțești, toate diaconiile urcă până la Hristos și că sunt întotdeauna comunicate în și prin Duhul Sfânt. Slujirile eclesiale, instituite direct de către Hristos sau prin delegație, de către Apostoli, sunt toate funcționale, relative, vicariale, altfel spus, ele trimit toate la Cel Unic. Așa cum spune Sfântul Petru, El este *Mai-marele păstorilor* (*I Petru* 5, 4), iar potrivit Sfântului Pavel, El este *Arhiereu al bunătăților celor viitoare* (*Evrei* 9, 11). Slujirile eclesiastice se raportează la Cel ce este, care era și care va să fie, singurul Împărat, singurul Prooroc, singura Jertfă. Hristos este singurul Slujitor, și acest termen are o dimensiune soteriologică și eclesiologică totodată.

c) Epistolele pauline[1]

Sfântul Pavel este artizanul expansiunii Bisericii, desigur nu singurul, dar este artizanul ales de către Domnul pentru extinderea Bisericii dincolo de limitele etnice și religioase ale poporului evreu. Această expansiune se face cu fidelitate față de „sfinții din Ierusalim" (cf. *Cărții Faptelor*) și, de asemenea, față de „săracii" din Ierusalim (cum reiese din versetele care vorbesc despre colectele făcute în Asia Minor și în Grecia). Nu mai puțin decât ceilalți Apostoli, Sfântul Pavel se numără printre cei care l-au văzut pe Hristos. Viziunea de pe drumul Damascului constituie un moment decisiv al vieții sale. El este martor al Crucii și al Învierii lui Hristos, martor al harului atotputernic al Celui Înviat, martor al iubirii gratuite a Tatălui și al comuniunii Duhului Sfânt.

Enumerând aceste trei momente ale lucrării trinitare, se citează în mod implicit concluzia din *II Corinteni*: *Harul Domnului*

[1] A se vedea N. Koulomzine, *op. cit.*

nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi ! (13, 13). Putem considera aceste cuvinte ca fundament trinitar al eclesiologiei pauline, mai ales dacă ne gândim la sensul eclesiologic al noţiunii de „agapă" în scrierile Sfântului Ioan Teologul, în tradiţia din Asia Mică şi în scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei. *Agape* nu este numai un sentiment sau o atitudine de dragoste a lui Dumnezeu, ci este însăşi esenţa Bisericii realizată în comuniunea euharistică. În comuniunea euharistică, *Agape* şi Tatăl nu se disociază niciodată. La fel, termenul de „Comuniune a Duhului Sfânt" trebuie legat în mod obligatoriu de taina comuniunii dintre mădularele unui singur trup, unificat, care sunt legate împreună şi cărora Duhul Sfânt le dă viaţă.

Întâia Epistolă către Corinteni

Această epistolă constituie o catehză euharistică şi eclesiologică totodată, întemeiată pe dimensiunea euharistică a Bisericii locale.

a) Capitolul 1

Formula de început este deja un salut trinitar. Pavel scrie Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint, *celor sfinţiţi în Iisus Hristos, celor numiţi sfinţi, împreună cu toţi cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul* (1, 2). Aceasta este de ajuns pentru a situa Biserica locală în toată plenitudinea sa.

- termenul de „sfinţi" nu trebuie înţeles într-un sens individual; el desemnează întreaga Biserică. Este echivelentul expresiei „sfânta Biserică a lui Dumnezeu", în care participăm la sfinţenia lui Dumnezeu, care ne este comunicată.

- *cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul*, aşa se numeau creştinii înainte de apariţia cuvântului „creştin".

Finalul formulei de început (4-9) este o rugăciune trinitară care ia forma rugăciunii euharistice.

- *Mulţumesc totdeauna Dumnezeului meu.* Se poate spune că întreaga epistolă este o euharistie – o aducere de mulţumire, o celebrare prin cuvânt. Aceasta este funcţia liturgică a Sfântului Pavel. El este liturg al cuvântului lui Dumnezeu, slujire pe care o împlineşte aducând mulţumire Tatălui Ceresc *pentru harul lui Dumnezeu dat vouă în Hristos Iisus*. Această aducere de mulţumire

pentru Domnul Iisus se regăseşte în memorialul rugăciunii euharistice a Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Vasile cel Mare: aducem mulţumire Tatălui pentru harul dăruit în Iisus Hristos – instituirea Euharistiei, aducerea aminte de Cina cea de taină, *de această poruncă mântuitoare, [...] de groapă, de învierea cea de a treia zi [...]*[1]. Rugăciunile euharistice care vor fi dezvoltate în tradiţia alexandrină şi antiohiană răspund şi ascultă de legi fundamentale înscrise în viziunile spirituale şi teologice ale autorilor *Noului Testament.*

- *Căci întru El v-aţi îmbogăţit deplin întru toate.* Este aspectul pnevmatologic, pentru că bogăţiile sunt darul şi roadele Duhului Sfânt. Există deci un echilibru în transmiterea rugăciunii către Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt.

b) Capitolul 3

Este prima schiţă a unei doctrine eclesiale. Tema generală este unitatea Bisericii aflată în pericol din pricina neînţelegerilor dintre predicatori. *Eu sunt al lui Pavel [...], eu sunt al lui Apollo. Dar ce este Apollo ? Şi ce este Pavel ? Slujitori [...]. Eu am plantat, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. [...] Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem. Voi sunteţi ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu* (3, 4-9). Este prima menţiune a unei teme eclesiologice din *Noul Testament*: Templul. O temă ce apare la Sfântul Pavel şi la Sfântul Ioan.

Nu ştiţi, oare, că voi sunteţi templu al lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi ? (3, 16). Aici *templul lui Dumnezeu* nu este în mod obligatoriu trupul omenesc sau viaţa omului, fiinţa umană în particularitatea sa (contrar a ceea ce se va spune mai târziu), ci este încă ansamblul Bisericii, Biserica în unitatea sa. Or, această unitate este compromisă de predicatori care îşi atribuie glorie şi merite personale. Biserica întreagă este templul al cărui fondator este Iisus, căruia arhitect îi este Tatăl, şi care este unit şi adunat prin puterea unificatoare a Duhului Sfânt.

[1] *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 2000, p. 162.

c) Capitolul 6

Reprezintă o a doua schiță de doctrină eclesială. Începând cu versetul 12, apare un avertisment împotriva desfrânării, depravării, adulterului. Sfințenia însăși a Bisericii este pusă în primejdie, căci nici un *necurat*, spune Sfântul Apostol Pavel, *nu are moștenire în împărăția lui Hristos* (*Efeseni* 5, 5). Biserica este deja templu al Duhului Sfânt. Or, dacă mădularele Bisericii devin mădulare ale prostituției, nu vor compromite ele sfințenia Bisericii ? *Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri ? Căci ați fost cumpărați cu preț ! Slăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru* (19-20). Găsim din nou tema templului, dar aici putem presupune că este vorba și despre templul personal al trupului sau al ființei umane, potrivit învățăturii lui Hristos însuși: *Dărâmați templul acesta[...]. El vorbea despre templul trupului Său* (*Ioan* 2, 19-21; *Matei* 26, 61). Membrii Bisericii sunt uniți cu Hristos în Duhul Sfânt: ei sunt temple ale Duhului Sfânt, întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl.

d) Capitolele 10 și 11

Sfântul Pavel dezvoltă aici o adevărată doctrină sacramentală și euharistică despre Biserică. Este temelia a ceea ce se va numi „eclesiologia euharistică".

Versetele 1-13 prezintă o tipologie sacramentală a Bisericii în relație cu figurile Vechiului Legământ, în mod deosebit cu cartea *Ieșirii*: *părinții noștri au fost toți sub nor și toți au trecut prin mare. Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare. Și toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească; Și toți, aceeași băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma. Iar piatra era Hristos* (1-4).

Este cea dintâi justificare neo-testamentară a unei tipologii creștine. Sfântul Pavel deschide calea unei întregi modalități de lectură hristologică și eclesiologică a evenimentelor referitoare la ieșirea din Egipt, care lămuresc și prefigurează evenimentele decisive pentru mântuire. *Părinții noștri au fost toți sub nor*: norul este simbolul Duhului Sfânt; *toți au trecut prin mare; botezați întru Moise*: noi suntem botezați în Hristos. Expresia *sub nor și [...] prin mare* înseamnă „în apă și în Duh". Să remarcăm faptul că norul

este menționat înaintea mării. Liturgiștii își pun o serie de întrebări asupra acestui fapt: nu există oare un dar al Duhului Sfânt înaintea Botezului? *Toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească*: Euharistia este considerată mâncarea duhovnicească prin excelență (cf. *Ioan* 6). În textul său din lucrarea colectivă *Euharistia*[1], Ioannis Zizioulas, mitropolitul Pergamului, subliniază importanța cuvântului „toți". Acest „toți" este o imagine a poporului lui Dumnezeu, a Bisericii din pustie. Avem deja contrastul și antinomia între unitate și multiplicitate.

Începând cu versetul 14, Apostolul Pavel abordează tema euharistică într-o manieră mai explicită, dar totdeauna cu grijă pentru puritatea Bisericii. Pericolul nu mai este cel al desfrânării, ci acela al idolatriei. Idolatria nu este mai puțin comuniune decât comuniunea euharistică, dar este comuniune cu demonii. Ea se opune harului lui Hristos, ea îl neagă și contrazice deci taina Bisericii. *Paharul binecuvântării pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem, nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos. Că o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine.* Pentru întâia oară găsim aici noțiunea de trup aplicată la mulțimea celor ce se împărtășesc cu Trupul lui Hristos. Este un fundament ce se va dezvolta în epistolele din timpul captivității. Ideea este exprimată explicit aici: prin împărțirea unicei pâini euharistice, pâine duhovnicească, creștinii sunt mădulare ale aceluiași trup și sunt în comuniune cu Hristos.

În versetele 17-34 ale capitolului 11 găsim descrierea Cinei Domnului și instituirea Euharistiei. Fragmentul acesta se aseamănă cu relatarea Sfântului Evanghelist Luca, având câteva particularități. *Atunci când vă adunați în biserică (εν εκκλησια)* și *când vă adunați laolaltă (επι το αυτο)* înseamnă a se reuni în Biserică și nu în interiorul Bisericii, după cum sublinia părintele Afanassiev. Noi devenim Biserică atunci când ne adunăm laolaltă. Cele două expresii folosite aici sunt sinonime. A doua, „laolaltă", se regăsește în *Faptele Apostolilor* (2, 1) de fiecare dată când se vorbește de unanimitatea credincioșilor adunați împreună. Ea trimite la experiența euharistică a comunității.

[1] Paris, 1970.

Pasajul privitor la instituirea Euharistiei la Sfântul Pavel este capital; el are deja o consonanță liturgică. *Căci eu de la Domnul am primit ceea ce vă dau și vouă* (11, 23). De la Domnul și de la Apostoli, cu siguranță. Dar Sfântul Pavel ține să afirme și să întărească propriul său statut apostolic și nu ezită să sublinieze aspectul direct al uceniciei sale pe lângă Domnul. *În noaptea în care a fost vândut*: tradiția antiohiană a reluat această expresie în Liturghia sa și a adăugat: *sau mai degrabă s-a dat pe Sine însuși.* Să reținem, de asemenea, că Luca și Pavel au în comun expresia: *aceasta să faceți spre pomenirea Mea*, expresie ce lipsește în *Evanghelia de la Matei* și în *Evanghelia de la Marcu.*

Vocabularul din acest fragment uimește prin tonalitatea sa și prin stilul său liturgic. Este oare deja liturghia săvârșită la Antiohia ? Sfântul Pavel a petrecut aici perioade lungi, fiind unul dintre fondatorii comunității. De asemenea, trebuie reținută identitatea dintre pâine și pahar ca imagine a Bisericii adunate din cele patru părți ale universului. O vom regăsi și în *Didascalie.* Amintirea morții Domnului este explicită într-un context mai degrabă eclesial și liturgic decât evanghelic: *de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni* (26).

Ar trebui reluat sensul eclesial și multidimensional al anamnezei liturgice creștine tradiționale, al cărei obiect este unic și multiplu în același timp: Domnul Hristos în diferite moduri ale prezenței Sale. Readucere aminte de Crucea Sa și de Înviere, de lucrarea Sa pământească; amintire a stării Sale cerești, parusia eshatologică, când va veni din nou întru slavă. Aceste trei dimensiuni converg în vestirea și în celebrarea Euharistiei în Biserică. Căci Biserica este altoită pe jertfa de pe Cruce, pe mijlocirea cerească, fiind orientată în întregime spre împlinirea venirii Sale întru slavă.

Această explicație foarte precisă pe care o dă Sfântul Pavel despre Euharistie, amintind de instituirea Cinei celei de Taină, este decisivă pentru însăși existența Bisericii. De-a lungul Euharistiei, Biserica întreagă este dependentă de taina mântuirii. Este vorba despre taina mântuirii în totalitatea sa, și nu numai despre Cruce și moarte, într-o manieră restrictivă. Taina mântuirii în întregime este amintită, de la Întrupare până la Înălțare. Chiar această perspectivă

se deschide în cuvântarea lui Iisus despre „pâinea vieții", din *Evanghelia de la Ioan.*

e) Capitolul 12

În acest capitol, care urmează imediat după cel despre instituirea Euharistiei, Sfântul Pavel își expune poziția în ceea ce privește darurile Duhului: darurile duhovnicești sunt urmarea comuniunii cu Trupul lui Hristos. După organizarea Cinei, Sfântul Pavel vorbește, în mod firesc, despre darurile Duhului Sfânt. Aceste două capitole, 11 și 12, sunt inseparabile. Capitolul 12 s-ar putea intitula „Cincizecimea euharistică", rodul comuniunii cu Hristos, care sunt darurile duhovnicești. *Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt* (12, 3). Dar acest Duh este dat în trupul pe care îl face să fie viu și care este templul Său. Prin urmare, darul esențial al Duhului Sfânt, care le rezumă în sine pe toate celelalte și care le inaugurează, este de a-L mărturisi Domn pe Iisus. Aici se poate stărui sau asupra termenului „Domn" (Κυριος), care traduce în *Septuagintă* tetragrama sfântă *Yahwe*, sau asupra numelui lui *Iisus*, pentru că nu este alt Domn decât Iisus cel Răstignit; sau pe verbul „a zice", „a mărturisi": a-L mărturisi pe Domnul Iisus în toată existența noastră, până la a ne vărsa sângele pentru El.

Iisus din istorie și Domnul Bisericii și al universului este Același. Duhul este puterea mărturisirii, a laudei. Putem spune după *Evanghelia de la Ioan*: a-L mărturisi pe Domnul înseamnă a-și aduce aminte de El. Biserica depinde de această anamneză în Duhul Sfânt și de această mărturisire a lui Hristos. Din această mărturisire eclesială decurg, la rândul lor, toate darurile Duhului.

În versetul 4 se menționează diversitatea darurilor. Este un fragment a cărui perspectivă trinitară are o mare bogăție și a cărui logică internă este desăvârșită. *Darurile (χαρισματα) sunt felurite, dar același Duh. Și felurite slujiri (διακονια) sunt, dar același Domn. Și lucrările (ενεργηματα) sunt felurite, dar este același Dumnezeu (Tatăl), care lucrează toate în toți* (4-6). Darurile sunt de obârșie trinitară: stăruie aici contrastul între diversitate și unitate. Taina Bisericii însăși este cea care se manifestă. Nu Tatăl și nici Fiul, ci Duhul Sfânt este numit în

primul rând. Se poate vorbi despre o progresie ascendentă de la Duhul Sfânt, prin Hristos, spre Tatăl. Punctul de plecare este, aşadar, pnevmatologic. Cu o rigoare constantă, Duhul se descoperă ca Cel ce împarte darurile, Domnul, Cel ce atribuie toate slujirile, toate diaconiile, iar Dumnezeu Tatăl, Cel care deţine toată energia, adică orice iniţiativă. *Tatăl porunceşte*, vor spune Sfinţii Părinţi, *Fiul împlineşte, iar Duhul sfinţeşte şi dă viaţă.*

În lumina acestor texte, este limpede că monoteismul paulin nu este unitarian, ci trinitar, că există modalităţi ipostatice proprii acţiunii Sfintei Treimi în Biserică şi că Ipostasurile divine nu se confundă, nu se inversează, că ele participă, fiecare în felul său, la lucrarea unică şi comună a zidirii Bisericii. Duhul este cel care dăruieşte harismele, în continuitatea primei Cincizecimi şi a Cincizecimii euharistice.

Bineînţeles, această diversitate de slujiri sau diaconii trebuie raportată la Iisus Slujitorul: *Eu nu am venit ca să fiu slujit, ci ca să slujesc.* În timpul spălării picioarelor (*Ioan* 13; *Luca* 22, 24-27), Iisus spune: *Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujeşte.* Domnia lui Iisus este o domnie slujitoare. Kenoza Sa nu diminuează întru nimic Slava Sa. Iisus este unicul Slujitor, unicul Păstor, unicul Episcop, unicul Prooroc, unicul Doctor. Slujirile în Biserică trebuie să se conformeze exemplului lui Iisus: *Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceţi şi voi* (*Ioan* 13, 15). Această diaconie se regăseşte în mărturiile apostolice din *I Corinteni* 12, 27 şi în *Efeseni* 4, 11.

În fine, remarcăm diversitatea energiilor, adică lucrarea ce urcă în întregime până la Tatăl, la paternitatea Sa creatoare care fondează Biserica şi care pune în lucrare toate vocaţiile. În *Galateni* 3, 5, Tatăl este Cel care *dă Duhul şi săvârşeşte minuni.* Trebuie subliniată aici mişcarea de la Duhul Sfânt la Dumnezeu Tatăl. Edificarea eclesială şi inspiraţia Duhului Sfânt îl revelează pe Domnul Iisus şi, întru El, pe Tatăl.

În versetele 7-11, Sfântul Pavel revine asupra darurilor Duhului şi asupra diversităţii lor, fără a mai cuprinde aici diaconiile. El menţionează vindecările, cuvântul cunoştinţei, al înţelepciunii, dar nu caută să fie exhaustiv. Important este a întemeia diferite harisme ca daruri ale Duhului Sfânt.

În versetele 12-13, Apostolul reia imaginea trupului şi a diversităţii mădularelor. *Căci precum trupul unul este, şi are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, aşa şi Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup [...] şi toţi la un Duh ne-am adăpat.* Paralelismul cu versetele 1-2 din capitolul 10 este uimitor: *părinţii noştri au fost toţi [...] întru Moise botezaţi în nor şi în mare.* Mădularele trebuie să-şi mărturisească o atenţie reciprocă, deoarece *voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare (fiecare) în parte* (27).

f) Capitolul 13

În ierarhia darurilor lui Dumnezeu, mai mare dintre toate este dragostea (αγαπη). Nu trebuie simplificată această noţiune de *agape*, şi nici redusă la un sentiment divin, în cele din urmă moral sau asemănător dragostei noastre omeneşti. Acest cuvânt desemnează o plenitudine: *agape* este propriu lui Dumnezeu Tatăl (cf. *II Corinteni* 13, 13), şi îl regăsim, de asemenea, în forme paralele, în *Epistola către Filipeni* 2, 1: *dacă este vreun îndemn în Hristos, dacă este vreo mângâiere a dragostei, dacă este vreo împărtăşire a Duhului.* În gândirea Sfântului Pavel dragostea constituie lucrarea unică şi atotcuprinzătoare a Tatălui; El este, de asemenea, Cel care zideşte comunitatea euharistică. Se poate spune chiar că *agape* **este** Biserica, în sensul că ea constituie permanenţa Bisericii, culmea vieţii în Duh, asemănarea cea mai înaltă cu Hristos, culmea lucrării, a „energiei" Tatălui.

g) Capitolele 14 şi 15

Darurile profeţiei sunt date pentru edificarea tuturor. Duhul Sfânt nu este un duh de neorânduială, ci este un duh supus el însuşi Bisericii. Această realitate poate părea ciudată, dar ea ne arată că scopul darului Duhului este zidirea Bisericii.

Capitolul 15 este o viziune asupra învierii generale. Dumnezeu se manifestă prin excelenţă în Cina euharistică, ce anticipează învierea finală a tuturor în Hristos. *Căci precum în Adam toţi mor, aşa şi în Hristos toţi vor învia* (22). Atunci când învierea morţilor se va împlini, Hristos va reda împărăţia lui

Dumnezeu Tatăl, după ce va fi biruit toate stăpâniile, domniile şi puterile.

Epistola către Efeseni

Este bine să subliniem conţinutul hristologic şi eclesiologic totodată al acestei epistole, mai ales în primele două capitole.

a) Capitolul 1

Epistola este adresată *sfinţilor şi credincioşilor întru Hristos Iisus.*

După formula de început, textul începe printr-o binecuvântare: *Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos.* În această formulă nu mai avem dezvoltată o eclesiologie locală, euharistică, într-o formă explicită. Găsim în plus, pe de-o parte, tema Bisericii ca popor, edificiu, templu, şi pe de altă parte, supremaţia lui Hristos: *mai presus decât toată începătoria şi stăpânia şi puterea şi domnia* (21). În finalul capitolului se spune: *Şi toate le-a supus sub picioarele Lui, şi mai presus de toate, l-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea celui ce plineşte toate întru toţi* (22). Biserica este plenitudinea, împlinirea lui Hristos însuşi, ceea ce ar putea însemna că lucrarea lui Hristos ar fi incompletă fără instituirea Bisericii, care este altoită chiar pe Capul însuşi.

b) Capitolul 2

Împreună cu *Epistola către Coloseni*, acest capitol vorbeşte despre ceea ce s-ar putea numi natura cerească a Bisericii şi, prin urmare, a vieţii creştine în totalitatea sa. *Voi cei ce eraţi morţi prin greşelile şi prin păcatele voastre.* (1) *Dumnezeu, bogat fiind în milă...* (4) *împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru ceruri, în Hristos Iisus* (6). Sfântul Pavel nu disociază devenirea personală şi unică a lui Iisus, Capul, şi aceea a Trupului. Dacă Iisus a înviat şi S-a înălţat la ceruri, de-a dreapta Tatălui, în mod necesar Biserica este şi ea acolo, împreună cu El. Avem aici o eshatologie inaugurată. O caracteristică a eshatologiei ortodoxe este aceea că Biserica nu poate fi prezentată numai în drum spre, ci fiind deja în stare de slavă şi de putere, de-a dreapta Tatălui. Această caracteristică eclesiologică va fi subliniată cu insistenţă în

Epistola către Coloseni (capitolele 2 şi 3): *Aşadar, dacă aţi înviat împreună cu Hristos, căutaţi cele de sus, unde se află Hristos, şezând de-a dreapta lui Dumnezeu* (3, 1). Ne punem întrebarea la cine se referă oare acest „aţi"? Este vorba despre fiecare în parte sau despre totalitatea celor care alcătuiesc Biserica ? Personal, aş da prioritate, pentru început, dimensiunii eclesiale: toţi împreună şi numai împreună putem fi consideraţi ca aparţinând Trupului lui Hristos, ne putem considera ca fiind în acelaşi loc cu Domnul Iisus. *În acelaşi loc*, aşa cum spune Domnul în rugăciunea arhierească: *voiesc ca unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine* (*Ioan* 17, 24). Nu este vorba despre un viitor îndepărtat, ci despre un prezent imediat.

Inima Bisericii este acolo sus. Ea nu poate fi redusă la fenomenologia sa pământească. Desigur, această interpretare eclesiologică nu trebuie să excludă faptul că realitatea eclesială se asumă şi se realizează în cotidian.

A doua parte a capitolului abordează tema împăcării, a reconcilierii. Prima reconciliere este cea dintre evrei şi păgâni. Este o noutate absolută şi de neimaginat chiar pentru iudeo-creştini. Este marea noutate pe care o aduce Sfântul Pavel, ca şi Sfântul Petru, atunci când îl botează pe Corneliu. *Căci El este pacea noastră. El care a făcut din cele două – una, surpând peretele din mijloc al despărţiturii. Desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său, legea poruncilor şi învăţăturile ei, ca întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea* (14-15). A doua reconciliere este cea cu Dumnezeu: *Şi să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniţi într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmăşia. Şi venind, a binevestit pace...* (16-17). *Căci prin El avem şi unii şi alţii apropierea către Tatăl, într-un Duh. Deci, dar, nu mai sunteţi străini şi locuitori vremelnici, ci sunteţi împreună cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu. Zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul. În care voi împreună sunteţi zidiţi, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duh* (18-22). Avem aici tema fundamentală a Bisericii ca edificiu, ca templu, piatra sa unghiulară fiind Iisus Hristos.

c) Capitolul 5

Sfântul Pavel reia imaginea Mirelui şi a Miresei, existentă deja în *Vechiul Testament*[1]. El dezvoltă această imagine şi în *II Corinteni* 11, 2. Este vorba despre o logodnă ce trebuie înţeleasă ca fiind a întregii Biserici. Numai la Sfântul Grigorie de Nyssa imaginea eclesială a Bisericii-Mireasă va căpăta o interpretare individualistă.

Este tema cu care se încheie *Apocalipsa*: *Şi Duhul şi mireasa zic: vino* (22, 17). Taina Bisericii lasă loc acestei interiorităţi a Duhului, care invocă şi determină Biserica să cheme venirea lui Iisus. Dar alte imagini privilegiază unitatea Trupului cu Capul, a templului şi a lui Hristos. Este vorba despre o dublă epicleză: epicleza hristologică în Duhul Sfânt şi epicleza pnevmatologică în Hristos. Pe de-o parte, Hristos ne promite Duhul Sfânt, iar pe de altă parte, Biserica trăieşte în Duh şi aşteaptă venirea lui Hristos. Această afirmaţie este adevărată atât în viaţa eclesială, cât şi în viaţa noastră personală.

Un ultim fragment din această epistolă vorbeşte despre relaţia cu Tatăl. Biserica fiilor nu are sens decât dacă în Duhul Sfânt şi prin Hristos se realizează înfierea noastră (cf. *Romani* şi *Galateni*). Prin Botez se realizează filiaţia noastră faţă de Dumnezeu: *sunteţi [...] casnici ai lui Dumnezeu* (*Efeseni* 2, 19).

Epistola către Coloseni

Această epistolă revine asupra temei întâietăţii lui Iisus şi a Trupului Său faţă de puterile cereşti. Este tema Înălţării la Cer. Sensul Înălţării în teologia ortodoxă este chiar acesta: Hristos a fost ridicat cu trupul Său deasupra îngerilor. Insistenţa asupra Înălţării este una dintre caracteristicile tradiţiei liturgice ortodoxe. În creştinismul occidental, dimensiunea ascensională a eclesiologiei sau a hristologiei este mai puţin dezvoltată.

Este exprimată aici întâietatea lui Hristos faţă de întregul cosmos: *întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute* (1, 16). *El este mai înainte decât toate şi toate prin El sunt aşezate* (1, 17). *În El sălăşluieşte toată plinirea* (1, 19). Este reluarea sau anticiparea Prologului din

[1] A se vedea N. Koulomzine, *op. cit.*

Evanghelia de la Ioan: *Toate prin El s-au făcut.* Hristos este deci singura căpetenie adevărată a oamenilor şi a îngerilor. Noi înşine, *îngropaţi fiind împreună cu El prin botez, cu El am şi înviat* (2, 12). *Ştergând zapisul ce era asupra noastră [...] şi l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce. Dezbrăcând (de putere) începătoriile şi stăpâniile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce* (2, 14-15).

d) Epistole către Bisericile din Asia Mică în *Apocalipsă*

Cele şapte epistole ale Duhului către Bisericile din Asia Mică (şi către „îngerii" lor), faţă de care Sfântul Ioan avea grijă şi responsabilitate, conţin o doctrină pnevmatologică şi totodată hristologică foarte bogată. Este o viziune a liturghiei cereşti, a liturghiei trinitare. Această viziune se va completa la sfârşitul *Apocalipsei* cu cea a Ierusalimului care coboară din cer: *Şi am văzut cer nou şi pământ nou. Căci cerul cel dintâi şi pământul cel dintâi au trecut; şi marea nu mai este. Şi am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei. Şi am auzit, din tron, un glas puternic care zicea: „Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii (Emanuel) şi El va sălăşlui cu ei şi ei vor fi poporul Lui şi însuşi Dumnezeu va fi cu ei. Şi va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi [...] căci cele dintâi au trecut"* (*Apocalipsa* 21, 1-4). S-ar putea adăuga şi lectura celei *dintâi Epistole a Sfântului Apostol Ioan*: este vorba aici despre *agape* şi despre *împărtăşire* (κοινωνια), doi termeni ce aparţin doctrinei trinitare, eclesiologice şi euharistice.

e) *Epistola Sfântului Apostol Iacov*

Potrivit părintelui Koulomzine[1], această epistolă conţine o eclesiologie pre-paulină despre Poporul lui Dumnezeu în totalitatea sa, în sensul unui ansamblu de comunităţi legate de Ierusalim. Epistola începe astfel: *Iacob [...] celor douăsprezece seminţii, care sunt în împrăştiere, salutare.* Împrăştiere, sau „diaspora", se referă fie la creştinii de origine iudaică, fie la toţi creştinii din mediul

[1] *Ibid.*

păgân. Această epistolă este, în întregul ei, o consolare pentru cei încercați.

f) *Întâia Epistolă a Sfântului Apostol Petru*

Întâia Epistolă a Sfântului Apostol Petru este adresată Bisericilor din Asia Mică, asemenea epistolelor din *Apocalipsă*: *Petru, apostol al lui Iisus Hristos, către cei ce trăiesc împrăștiați printre străini, în Pont, în Galatia, în Capadocia, în Asia și în Bitinia, aleși după cea mai dinainte știință a lui Dumnezeu-Tatăl, și prin sfințirea de către Duhul, spre ascultare și stropirea cu sângele lui Iisus Hristos. După cea mai dinainte știință a lui Dumnezeu-Tatăl;* expresia dublă *Dumnezeu-Tatăl* nu se găsește niciodată la Sfântul Pavel; el spune numai „Dumnezeu". Sfântul Petru simte nevoia de a completa. Menționăm că în ultimele sale epistole pastorale, Sfântul Pavel îl va numi, de asemenea, pe Iisus „Dumnezeu".

Regăsim în această epistolă tema sfințeniei: *fiți și voi înșivă sfinți în toată petrecerea vieții. Căci scris este: „Fiți sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt"* (1, 16). Sfințenia nu mai este doar o sfințenie eclesială, ci este, de asemenea, o sfințenie personală, realizată în viața creștinului.

Este dezvoltată aici și tema rugăciunii: *Apropiați-vă de El, piatra cea vie, de oameni într-adevăr neluată în seamă, dar la Dumnezeu aleasă și de preț. Și voi înșivă, ca pietre vii, ziditi-vă drept piatră duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Pentru că scris este în Scriptură: „Iată, pun în Sion Piatra din capul unghiului, aleasă, de mare preț, și cel ce va crede în ea nu se va rușina"* (2, 4-6). Mai încolo el adaugă: *Iar voi sunteți semințe aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu* (2, 9). Sfântul Petru reia temele fundamentale din epistolele Sfântului Pavel, în mod particular teologia privitoare la Poporul lui Dumnezeu, ideea preoției universale a Bisericii, ca popor sacerdotal în totalitatea sa. Nu trebuie individualizată preoția prea ușor, în sensul de „drept" al individului de a exersa această slujire în particularitatea sa. Preoția împărătească este sfințenia; hirotonia întregului popor pentru a aduce jertfe duhovnicești. Avem de-a face aici cu o interiorizare a temei sacrificiului lui

Hristos şi a Bisericii Sale: ofranda inimii şi jertfa duhovnicească, jertfă în duh şi în adevăr.

g) ***Epistola către Evrei***

Această epistolă, mai ales în partea finală, reaminteşte că Biserica este în pelerinaj. Se regăseşte aici tema înălţării, legată de cea a preoţiei împărăteşti a lui Hristos însuşi. Ca „Arhiereu" Iisus *a intrat dincolo de catapeteasmă [...] pentru noi ca înaintemergător* (*Evrei* 6, 19-20). Acest termen leagă hristologia de Biserică. În tradiţia creştină, titlul de înaintemergător (προδρομος) este atribuit, în general, Sfântului Ioan Botezătorul. Dar în *Epistola către Evrei* acest titlu este atribuit Domnului Însuşi. El ne aminteşte că Iisus ne deschide calea: *Mă duc să vă gătesc loc* (*Ioan* 14, 2). Lui Paul Evdokimov îi plăcea să vorbească despre Iisus ca înaintemergător al Duhului Sfânt[1]. *Vă este de folos ca să mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi* (*Ioan* 16, 7).

În concluzie, putem spune că de-a lungul parcursului nostru, ceea ce uimeşte este coerenţa intenţiei eclesiologice din *Noul Testament*. Această viziune impregnează profund epistolele Sfinţilor Pavel, Ioan şi Petru. Biserica este întemeiată pe taina lui Hristos şi pe lucrarea Sa mântuitoare. Ea este, totodată, reînnoită, „adunată" şi „împrăştiată" în suflarea şi puterea Duhului Sfânt. Acesta întemeiază toate harismele, altoieşte toate slujirile şi diaconiile în unica slujire şi diaconie a lui Hristos, Slujitor al lui Dumnezeu şi Slujitor al oamenilor. Este acelaşi Duh al lui Hristos care în Iisus Hristos realizează filiaţia eclesială faţă de Tatăl, unicul Izvor şi Dătător al energiilor şi harismelor.

[1] P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1969.

IV. Biserica şi eclesiologia de-a lungul tradiţiei creştine

Spre deosebire de doctrina trinitară, de hristologie sau chiar de doctrina privitoare la Sfintele Taine, *în literatura patristică greacă, acceptată în întreaga perioadă bizantină ca expresie supremă a tradiţiei bisericeşti, nu a existat, în general vorbind, nici o tratare sistematică a eclesiologiei,* scrie părintele Jean Meyendorff. *Însă aceasta nu înseamnă că anumiţi factori de viaţă creştină precum rânduiala bisericească, Tainele şi tradiţia, nu au ocupat un loc central în preocupările bizantinilor.*[1] Ar fi inutil, laborios şi anost să încercăm prezentarea unui rezumat cronologic, pe autori, al învăţăturii Sfinţilor Părinţi asupra tainei Bisericii, asupra structurilor sale sacramentale, asupra instituţiilor sale, asupra ierarhiei. Desigur, vom folosi în cele ce urmează învăţătura Sfinţilor Părinţi şi, nu mai puţin, *Noul Testament.* Vom aborda câteva aspecte esenţiale ale conştiinţei Bisericii primare, chiar dacă vom reveni mai târziu cu o analiză mai detaliată.

1. Identitatea Bisericii de-a lungul secolelor

De-a lungul secolelor, Biserica moşteneşte conştiinţa Apostolilor de a fi Biserica şi Poporul lui Dumnezeu, identică sieşi, în timp şi în spaţiu. Ea este însufleţită de Duhul Sfânt, din generaţie în generaţie. Sfântul Irineu spune că *nimic nu este adăugat şi nu s-a renunţat la nimic din învăţătura apostolică.* În Biserică se actualizează mereu taina trinitară a mântuirii lumii, pe care Biserica o afirmă, o manifestă, o comunică. În această concepţie despre identitatea Bisericii de-a lungul secolelor, noţiunea însăşi de tradiţie eclesială, de succesiune apostolică, constituie o axă esenţială. Este mediul viu în care creşte Biserica, în care se formează canonul neo-testamentar, în care se dezvoltă cultul creştin sub formele şi în registrele cele mai variate. Această tradiţie

---

[1] Jean Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine,* Paris, 1975, p. 107 [trad. rom. Al. I. Stan, *Teologia bizantină, tendinţe istorice şi teme doctrinare,* Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996, p. 107].

apostolică nu poate fi redusă la o simplă normă juridică, la o transmitere formală a unei doctrine sau a unei succesiuni ierarhice a Apostolilor şi a episcopilor. Desigur, avem listele episcopilor, dar succesiunea apostolică este mult mai vastă, mai profundă şi mai interioară decât simpla transmitere a unei puteri episcopale prin intermediul hirotoniei. Tradiţia apostolică este înţeleasă dintr-o dată ca un act sacramental, ca o dimensiune a sfinţeniei Bisericii, coextensivă tainei înseşi a Bisericii. În această tradiţie eclesială, Duhul Sfânt este lucrător în persoane, în comunităţi, în actul transmiterii şi al primirii învăţăturii de credinţă. Iar obiectul acestei transmiteri nu este nimic altceva decât plenitudinea mesajului evanghelic, care, aşa cum spunea Sfântul Irineu de Lyon, nu este nici diluat, nici adăugit de la o generaţie la alta: *Primind deci această propovăduire şi această credinţă, Biserica, deşi dispersată în lumea întreagă, le păstrează cu grijă, ca şi cum nu ar locui decât într-o singură casă. Toţi cred în acestea deopotrivă, ca şi cum nu ar avea decât un singur suflet şi o aceeaşi inimă, şi ea le predică, îi învaţă şi le transmite într-un singur glas, ca şi cum nu ar avea decât o singură gură. [...] Ea nu este nici îmbogăţită prin cel care poate vorbi mult, nici sărăcită de către acela care poate vorbi mai puţin.*[1] *Noi păstrăm învăţătura pe care am primit-o de la Biserică; este ca o comoară preţioasă închisă într-un vas de preţ. Duhul o întinereşte mereu, iar ea comunică tinereţea sa vasului care o conţine. Este darul lui Dumnezeu încredinţat Bisericii. El comunică Duhul creaturii lui Dumnezeu; toate mădularele care participă aici sunt însufleţite, şi aici se află comuniunea cu Hristos, adică Duhul Sfânt, garanţie de nestricăciune, temelie a credinţei noastre şi scară care ne permite să urcăm la Dumnezeu,*[2] spune Sfântul Irineu.

Trebuie înţeles că aceste realităţi sau „însuşirile" Bisericii adică sobornicitatea, apostolicitatea, sfinţenia, unitatea, nu sunt atribute secundare sau relative, ci ele ating însăşi esenţa Bisericii, taina sa fundamentală.

---

[1] Sf. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* I, 10, 2.
[2] *Ibid.*, III. 24, 1.

2. Eclesiologie euharistică

Există un consens în teologia ortodoxă modernă atunci când celebrarea euharistică şi liturgică a Bisericii în general este considerată ca locul prin excelenţă al manifestării sale, al epifaniei sale, al identităţii sale, momentul plenar şi privilegiat al existenţei sale. Această evidenţă luminează într-o nouă manieră scrierile din epoca ante-niceeană. Trilogia *Biserică, Euharistie, episcop* constituie modul de întrupare şi de prezenţă reală a tainei mântuirii în spaţiu şi în timp.[1]

Noţiunea de *prezenţă reală* are o aplicare ce depăşeşte cu mult taina „transsubstanţierii". Ea este „iconică" în episcop, el fiind în timpul celebrării euharistice „tipul" sau „figura" lui Hristos, într-un sens foarte real. Prin acţiunea permanentă a Duhului Sfânt în istorie, Biserica trece dincolo de realitatea omenească, sociologică şi istorică, devenind şi rămânând tot timpul înnoită, Trupul lui Hristos asupra căruia sălăşluieşte plenitudinea Duhului Sfânt, a harului şi a vieţii. Sfântul Pavel spune că *întru El locuieşte trupeşte (σωματικως) toată plinătatea zidirii* (*Coloseni* 1, 19; 2, 9). Termenul „somaticos" poate fi lărgit la ideea de Biserică-Trup (σωμα). Putem deci îndrăzni să spunem că plenitudinea Dumnezeirii, a Duhului Sfânt, a Harului dumnezeiesc, a Duhului Cincizecimii sălăşluieşte asupra Trupului lui Hristos, care este Biserica. Biserica, înţeleasă ca Trup al lui Hristos, este moştenitoare a acestui har. *Mireasa*, aşa cum spune Sfântul Pavel în *Epistola către Efeseni*, este prezentată ca *slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel* (*Efeseni* 5, 27).

Dacă se pierde din vedere acţiunea permanentă a Duhului în Biserică, această dimensiune a Bisericii ca acţiune euharistică permanentă, atunci durata sfinţitoare şi liturgică se reduce la o serie de momente punctuale şi izolate, iar credinţa se reduce la o doctrină, sau la o sumă de doctrine consecutive suprapuse, coexistente. Se poate vorbi atunci de coexistenţa eclesiologiilor sau de hristologii ale *Noului Testament*, dacă se pierde din vedere unitatea aceasta, care este unitatea Duhului Sfânt.

Euharistia exprimă deci timpul puternic de identitate cu Domnul, preamărit *cu, faţă către faţă* şi *în* Trupul Său eclesial.

---

[1] A se vedea în mod deosebit J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 274-280.

Hristos este față către față *cu* Biserica Sa, dar și *în* Biserica Sa. Biserica așteaptă, în Duhul Sfânt prezent în Biserică, venirea lui Hristos, fapt pentru care putem spune că Biserica din secolul XXI este identică, este aceeași cu Biserica din vremea Apostolilor.

Euharistia nu îngăduie închiderea Bisericii într-o succesiune apostolică liniară pur temporală. Există o succesiune liniară: istoria creștină are un sens, ea este o istorie sacră, în care lucrează și domnește Duhul. Dar Biserica nu se limitează la o existență într-o succesiune liniară. Dimpotrivă, Euharistia permite și presupune că fiecare moment al temporalității istorice a Bisericii, al succesiunii sale în timp, să fie epifania plenitudinii lui Hristos și a vieții trinitare. Acesta este sensul pe care îl dăm noțiunii de *Biserică catolică*. În sens calitativ, ea este Biserica ce trăiește în plenitudine, în aceeași plenitudine și astăzi, din moment ce Liturghia este celebrată în comuniunea Bisericii apostolice. Centrul euharistic este, așadar, inima incandescentă a identității, a prezenței, a manifestării Bisericii. Pornind de la acest centru, de la această celebrare, de la această taină, se realizează diversificarea slujirilor în jurul slujirii supreme și centrale a episcopului. Vorbind despre episcop ca imagine a lui Dumnezeu Tatăl sau a lui Hristos (Sfântul Ignatie al Antiohiei), Sfinții Părinți nu vor ezita să opereze o identitate analoagă celei a Euharistiei, să indice în sacerdoțiul liturgic un model esențial al prezenței lui Hristos în Biserică.

Diversificarea slujirilor se face spontan, încă din primii ani ai vieții Bisericii, din ziua Cincizecimii chiar, în jurul funcției centrale a episcopului. Trebuie să vorbim despre episcopat imediat ce abordăm Euharistia ca temelie și ca manifestare a Bisericii. Episcopatul apare foarte devreme în simbolistica și în doctrina Sfinților Părinți, ca imagine a lui Hristos, ori a lui Dumnezeu Tatăl, ca icoană sau loc al prezenței reale, care nu se limitează doar la elementele Euharistiei, la pâine și vin, ci care înseamnă că întreaga Biserică este chemată să devină Prezență reală, Trup al lui Hristos. *Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste darurile aduse aici [...] pentru ca să devenim un singur Trup într-un singur Duh* (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

Prezența reală a lui Hristos în Biserică se structurează și se organizează în jurul episcopului. Sfântul Ignatie al Antiohiei îl compară pe episcop cu Hristos și pe preot cu Apostolii. În

Euharistie, ca expresia plenară a vieţii Bisericii, prin oficiere, prin sfinţirea Darurilor, prin *Amin*-ul rostit de către popor, prin împărtăşirea întregului popor[1], poate fi depăşită opoziţia între un cler şi un laicat ce se exclud reciproc. În epicleză, în sfinţirea Euharistiei, se afirmă participarea întregului popor. Rugăciunea rostită de către preot este spusă la persoana întâia plural. Ar trebui precizat sensul acestei formulări: pluralul din epicleză se referă la preoţii adunaţi în jurul Altarului sau la întreaga adunare a credincioşilor ?

Poporul lui Dumnezeu este întotdeauna ierarhizat, dar într-o viziune unitară. *Taina Bisericii, deplin realizată în Euharistie, depăşeşte dilema rugăciunii şi a răspunsului, a naturii şi a harului, a dumnezeiescului ca opus umanului, deoarece Biserica – Trupul lui Hristos – este tocmai comuniune a omului cu Dumnezeu, nu numai acolo unde Dumnezeu este prezent şi lucrător, ci şi unde omenitatea se face deplin „acceptabilă lui Dumnezeu", deplin adecvată planului iniţial al lui Dumnezeu. [...] Astfel, toţi creştinii, inclusiv episcopul sau preotul, luaţi în parte, nu sunt altceva decât nişte păcătoşi, ale căror rugăciuni nu sunt ascultate în chip obligatoriu, dar* ***când sunt adunaţi laolaltă în numele lui Hristos****, ca „Biserică a lui Dumnezeu", ei sunt parte din Noul Legământ, faţă de care Dumnezeu s-a angajat pentru totdeauna prin Fiul Său şi prin Duhul Sfânt. Ca împărtăşire divino-umană şi ca „sinergie", Euharistia este o rugăciune adresată „în Hristos" Tatălui, şi împlinită prin pogorârea Duhului Sfânt. Epicleza, deci, este plinirea lucrării euharistice, tot aşa cum Cincizecimea este plinirea unei „iconomii" dumnezeieşti a mântuirii.*[2]

În fine, Taina Euharistiei depăşeşte opoziţia dintre Biserica locală şi Biserica universală. Biserica locală nu este parte dintr-un tot, care nu ar fi adevărată şi autentică decât în totalitatea sa. Biserica locală este deplinătatea Împărăţiei anticipate şi manifestate în Trupul lui Hristos, trăită în comuniune. Prin urmare,

---

[1] O Liturghie în care poporul nu se cuminecă este o Liturghie adevărată, dar trunchiată. În Ortodoxie suntem datori să precizăm poziţia noastră în această problemă.

[2] J. Meyendorff, *op. cit.* [trad. rom. p. 275 – 276].

episcopatul este considerat mai întâi ca funcție sfințitoare, ca și condiție necesară celebrării Bisericii ca mister, și din această funcție sfințitoare decurg toate celelalte aspecte ale funcției sale: pastoral, didactic sau administrativ. Această reamintire a normelor permanente ale structurilor Bisericii este importantă chiar dacă în practică o astfel de viziune a unei eclesiologii euharistice veritabile este contrazisă, chiar și atunci când colegialitatea profundă a Bisericii este zdrobită și când Biserica pare să se reducă la structuri administrative omenești: *normele teologice și bisericești esențiale au fost reafirmate ori de câte ori au fost atacate direct și, astfel, au continuat să fie o parte esențială a ceea ce – pentru bizantini – era tradiția Bisericii universale.*[1]

Toate acestea înseamnă că în istorie Duhul Sfânt este lucrător nu numai *în* Biserică, ci și *față de* Biserică. La fel cum am evocat mai înainte dubla relație cu Hristos, pe care Îl invocăm pe de-o parte, dar care, pe de altă parte, este în noi ca și Cap al Trupului Său mistic. De asemenea, putem spune că Duhul Sfânt este întotdeauna *în* Biserică, fiindu-i coeziunea și unitatea, dar că, în același timp, El vine peste Biserică și vorbește Bisericilor. Duhul Sfânt ridică în Biserică sau față de Biserică voci profetice. Ne aflăm în fața unei probleme foarte delicate: în ce măsură profetismul există permanent în Biserică? În ce măsură Duhul Sfânt continuă să cheme Biserica la fidelitatea sa cea dintâi? Comunitățile noastre sunt totodată locul prezenței și al lucrării Duhului Sfânt, dar sunt, de asemenea, locuri în care se manifestă încetineala și păcatul, care compromit viziunea despre puritatea chipului și a veșmântului Miresei lui Hristos. De aceea trebuie să găsim un limbaj pentru a vorbi despre Duhul profetic care se exprimă *prin* Biserică, prin sfinți, dar care vorbește totodată Bisericii.

3. Ortodoxia

Ortodoxia este una dintre exigențele esențiale ale Bisericii: este puritatea credinței, a doctrinei în fața pericolului permanent, tot timpul amenințător și mereu renăscând, al ereziilor, al gnozei etc. S-a vrut uneori să se opună preocupării pentru ortodoxie a

[1] J. Meyendorff, *op. cit.* [trad. rom. p. 280].

Sfinţilor Părinţi un fel de prospeţime doctrinară a *Noului Testament*. Desigur, nu este loc pentru o astfel de experienţă, deoarece *Noul Testament* conţine deja exigenţa de puritate a doctrinei. Găsim în *Noul Testament* semnalate primele deviaţii de la credinţa creştină. În *I Ioan* 2 de pildă, întâlnim tema minciunii şi a adevărului: *cercetaţi duhurile [...] fiindcă mulţi prooroci mincinoşi au ieşit în lume* (*I Ioan* 5, 21). Sfântul Pavel avertizează împotriva falşilor învăţători. *Eroarea a pătruns în Biserici aproape imediat după întemeierea lor, răspândindu-se în acestea ca un venin subtil şi sfărâmându-le fără milă unitatea.*[1]

Astfel, basmelor vătămătoare ale iudaismului şi ale unui iudeo-creştinism eterodox, Sfântul Ignatie al Antiohiei le opune regula credinţei în formule stereotipe şi deja fixate prin utilizarea lor în Liturghie şi la Botez: *Fiţi surzi, dar, când cineva vă vorbeşte altceva decât despre Iisus Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat s-a născut, a mâncat şi a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat a fost răstignit şi a înviat în văzul celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor de desubt. Care cu adevărat a înviat din morţi, înviindu-L pe El Tatăl Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Iisus Hristos şi pe noi, care credem în El, fără de care nu avem viaţa cea adevărată.*

Dacă, după cum spun păgânii, adică necredincioşii, Hristos a pătimit în aparenţă – ei trăind în aparenţă – pentru ce port eu lanţuri, pentru ce doresc să mă lupt cu fiarele ? Deci, degeaba mor. Spun eu oare minciuni despre Domnul ?[2] Sfântul Ignatie scrie aici împotriva dochetismului, curent ai cărui aderenţi susţineau că Întruparea nu s-a produs decât în aparenţă: *Slăvesc pe Iisus Hristos Dumnezeu, Care v-a înţelepţit aşa. Am înţeles că aţi ajuns desvârşiţi în neclintită credinţă, ca şi cum aţi fi pironiţi cu trupul şi cu sufletul, în Crucea Domnului Iisus Hristos şi întăriţi în dragoste, în sângele lui Hristos, plini de credinţă în Domnul*

---

[1] G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, p. 31.

[2] Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Tralieni*, IX şi X [trad. rom. în « Scrierile Părinţilor Apostolici », P.S.B. 1, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p.172].

nostru, Care cu adevărat este „din neamul lui David după trup", [...] nu cum spun unii necredincioşi, că a pătimit în aparenţă, ei existând în aparenţă, şi, precum gândesc, aşa li se va şi întâmpla, că sunt fantome şi draci.[1]

De asemenea, Sfântul Ignatie cere evitarea ereticilor: *Dar vreau să vă feresc de fiarele cele cu chip de om, pe care nu numai că nu trebuie să-i primiţi, dar, dacă e cu putinţă, nici să vă întâlniţi cu ei, ci numai să vă rugaţi pentru ei, poate se vor pocăi, lucru greu însă.*[2]

Aceste formule folosite de către Sfântul Ignatie sau de către Sfântul Irineu vor deveni ulterior mărturisiri de credinţă rostite la Botez. Sfântul Irineu vorbeşte adeseori despre credinţa autentică şi despre Tradiţia apostolică a Bisericii. Gândirea sa poate fi rezumată în câteva puncte fundamentale, centrate în jurul credinţei în adevărul doctrinei şi al ortodoxiei[3]:

a) Credinţă înseamnă propovăduirea Apostolilor, Tradiţia Apostolilor pe care Biserica a primit-o şi pe care o transmite.[4] În această propovăduire a Apostolilor[5] se manifestă succesiunea apostolică a episcopilor, ca lanţ vizibil în Biserica harismatică care este Biserica Duhului Sfânt.

b) Această propovăduire şi această credinţă apostolică se identifică cu mărturisirea de credinţă rostită de către catehumeni înaintea Botezului,[6] mărturisire de credinţă celebrată în rugăciunea euharistică a Bisericii. Există un paralelism profund între simbolul de credinţă şi rugăciunea euharistică propriu-zisă.[7] Botezul şi

---

[1] Idem, *Către Smirneni* I şi II, în « Scrierile Părinţilor Apostolici », P.S.B. 1, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 182.

[2] *Ibid.*, p. 183.

[3] Cf. Atanase Yevitits, *Eglise, orthodoxie et eucharistie chez St. Irénée*, în *Parole et Pain*, nr. 4, 1970, p. 267 – 286.

[4] Cf. Sf. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, III, 3, 3.

[5] *Ibid.*, IV, 32, 1.

[6] *Ibid.*, I, 9, 4.

[7] A se vedea studiul nostru, *Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistique dans les premiers siècles*, în vol. *La liturgie, expression de la foi* (Conférences Saint-Serge, 1978), Roma, 1979, p. 57 – 74.

Euharistia şi, prin ele, toate riturile sacramentale şi liturgice, ocupă un loc central în problema succesiunii apostolice. În Euharistie şi în pregătirea pentru Botez se transmite regula nealterată a Adevărului, pe care Euharistia o descoperă în cel mai înalt grad. *Euharistia confirmă credinţa noastră, aşa cum credinţa noastră confirmă Euharistia,* afirmă Sfântul Irineu.[1]

c) Această credinţă adevărată şi mântuitoare, conţinută în simbolul de credinţă rostit la Botez, transmisă prin Apostoli, formulată de către Sinoade, propovăduită de către ierarhie, reprezintă cuvintele vii ale Domnului, rezumatul viu al Evangheliei Sale şi al întregii Sale lucrări mântuitoare.[2] Altfel spus, credinţa Bisericii este chiar taina lui Hristos, dogma hristologică şi trinitară de care se vor sfărâma de-a lungul secolelor valurile ereziilor. Obiectul credinţei este taina lui Hristos. Nu există altul decât această taină, care se transmite la toate nivelurile tradiţiei creştine: doctrina, Sinoadele, Liturghia, Sfintele Taine, poezia, iconografia.

Ortodoxia structurează existenţele noastre. Ea este inseparabilă de sfinţenie şi inseparabilă de iubire. Ortodoxia este întotdeauna mai vastă decât doctrina. Soarele lui Dumnezeu străluceşte asupra celor buni şi asupra celor răi, asupra fariseilor şi a vameşilor, a ortodocşilor şi a ereticilor. Ortodoxia este neîncetat în apărare, întotdeauna mărturisitoare, aprofundând taina lui Hristos pe care Sinoadele sau Sfinţii Părinţi au formulat-o într-un mod ireversibil. Ca parte constitutivă de temelie a Bisericii, Sinoadele sunt „bunuri câştigate pentru totdeauna". Ortodoxia credinţei este inseparabilă de viaţă sau de „ortopraxie". Această afirmaţie este adevărată pentru fiecare persoană la fel ca şi pentru Biserică. Ortodoxia merge împreună cu sfinţenia. Dacă relativizăm ortodoxia, Biserica se prăbuşeşte. Este o constantă a conştiinţei Bisericii Ortodoxe. De aceea, termenul de „ortodoxie" este atât de central în înţelegerea tainei Bisericii.

[1] Sf. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, IV, 18, 5.
[2] *Ibid.*, IV, 35, 4.

4. Harisme şi ierarhie[1]

A vorbi despre harisme în Biserică nu înseamnă a face doar muncă de istoric, ci înseamnă să abordăm un aspect mereu actual, şi aceasta mai cu seamă în vremea noastră, când Bisericile, mai ales cele occidentale, sunt interpelate de mişcările harismatice. Aşadar, este important să se precizeze doctrina Bisericii Ortodoxe privitoare la harisme şi să se vadă care este locul lor în Biserică, iar pentru precizarea acestui loc trebuie să urcăm până la întemeierea Bisericii[2].

A vorbi despre Duhul Sfânt nu înseamnă a ne referi doar la Sfânta Treime, ci a vorbi despre experienţa sensibilă, trăită, a Duhului Sfânt în Biserică şi în lume. Biserica primară nu teologhisea; ea trăia în Duhul Sfânt. Era, cum spune părintele Meyendorff, o *teologie a experienţelor, o teologie trăită.*

În viaţa Bisericilor apostolice, slujirile ierarhice şi harismele nu pot fi disociate. Nu există funcţii şi slujiri care nu sunt harismatice (a se vedea *I Corinteni*). Totuşi, încă din vremea în care a fost scrisă *Epistola întâia a Sfântului Pavel către Corinteni*, se pare că mulţimea darurilor Duhului ridica anumite probleme. Sfântul Pavel nu contestă autenticitatea darurilor, el însuşi fiind un purtător şi un beneficiar. Dar el se străduieşte să le raporteze la Hristos: *nimeni, grăind în Duhul lui Dumnezeu nu zice: Anatema fie Iisus ! – tot aşa nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus – decât în Duhul Sfânt* (*I Corinteni* 12, 3). De altfel, Duhul lui Hristos transcende darurile duhovniceşti, ce nu trebuie căutate ca atare. Experienţele harismatice individuale căutate pentru ele însele devin un soi de lăcomie, de senzualitate spirituală. În fine, Sfântul Pavel readuce toate darurile duhovniceşti la folosul de obşte, la edificarea Trupului lui Hristos şi le subordonează darului suprem care este Dragostea (*I Corinteni* 13). Spunând acestea, Sfântul Pavel nu se ridică împotriva harismelor. Înzestrat el însuşi cu haruri şi cu viziuni dintre cele mai înalte, Sfântul Pavel spune: *Duhul să nu-l stingeţi* (*I Tesaloniceni* 5, 19 – 20), *cu duhul fiţi*

[1] A se vedea pentru întregul capitol lucrarea lui G. Bardy: *La théologie de l'Eglise, de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, ed. cit.

[2] R. Laurentin *Pentecôtisme chez les catholiques*, 1974; părintele Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1979.

fierbinţi (*Romani* 11, 12). Apoi recomandă: *Toate să le încercaţi; ţineţi ce este bine* (*I Tesaloniceni* 5, 21).

Primii urmaşi ai Apostolilor se consideră şi ei inspiraţi şi purtători de Duh Sfânt. Sfântul Clement al Romei are această convingere: *Ne veţi pricinui bucurie şi veselie de veţi asculta de ceea ce vă scriem prin intermediul Duhului Sfânt.*[1] Succesiunea apostolică presupune în mod necesar o succesiune a inspiraţiei, a pecetei Duhului Sfânt în ceea ce Sfântul Irineu va numi mai târziu *harisma Duhului, harisma Adevărului,* o harismă care este proprie episcopului.

Sfântul Ignatie al Antiohiei *gândeşte multe despre Dumnezeu*[2]; el poate *înţelege cele cereşti, ierarhia îngerilor, cetele stăpâniilor, cele văzute şi cele nevăzute.*[3] *Patimile mele pământeşti au fost răstignite, o apă vie murmură în mine: Vino spre Tatăl.*[4]

Sfântul Policarp al Smirnei află, printr-o revelaţie, felul morţii care îl aşteaptă. Meliton de Sardes a trăit în Duhul Sfânt şi a scris o carte depre profeţii. Hermas, în lucrarea sa simbolică, mistică şi criptică despre Biserică, *Păstorul,* descrie descoperiri duhovniceşti care revelează natura profundă a Bisericii.

Didascalia pune problema locului harismaticilor itineranţi, a căror autenticitate trebuia verificată. Trebuie să fie primiţi, ascultaţi ca şi Domnul, aplicându-le în acelaşi timp criterii stricte de discernământ, care sunt tot atâtea măsuri de precauţie. În ciuda primirii onorabile care se face profeţilor, aceştia rămân tot timpul personaje suspecte.

Sfântul Iustin recunoaşte că numeroşi creştini sunt purtători ai Duhului. Pentru el, permanenţa harismelor în viaţa Bisericii după Cincizecime este o dovadă a autenticităţii creştinismului: *Putem vedea încă în zilele noastre printre noi femei şi bărbaţi ce au darul Duhului lui Dumnezeu. Până în prezent darul proorociei nu ne-a fost luat.*[5] A vorbi astfel înseamnă a spune că faptul acesta a devenit excepţional.

---

[1] *I Corinteni* 63, 2.
[2] *Tral.* 4, 1.
[3] *Tral.* 5, 2.
[4] *Rom.* 7, 1.
[5] *2 Apol.* VI, 4 – 6.

Nu există opoziție între viața harismatică a Bisericilor și rolul episcopilor. Aceștia din urmă continuă să fie considerați înainte de toate ca oameni duhovnicești înzestrați cu credință și cu discernământ. Este marea idee a Sfântului Irineu de Lyon care definește episcopii sau presbiterii ca fiind *cei ce au primit garanția Duhului și care se conduc drept în toate, pe aceștia Apostolul numindu-i, pe bună dreptate, duhovnicești.*[1] Lor le este datorată ascultarea, căci prin succesiunea episcopatului ei au primit „harisma sigură a adevărului" *(charisma veritatis certum).* Avem aici o lămurire foarte prețioasă, pe de-o parte, asupra succesiunii episcopale (Sfântul Irineu dă lista episcopilor care s-au succedat în scaunele episcopale cele mai importante, mai ales în cel de la Roma), iar pe de altă parte, asupra învățării adevărului în relație cu succesiunea apostolică. Iată deci o dimensiune harismatică a episcopatului, înțeleasă într-o manieră mai generală, a tuturor slujirilor ierarhice. În Biserică, niciodată nu se poate face o opoziție tranșantă între ierarhia instituțională și darurile harismatice. Aceasta pentru că Biserica este prin excelență *locul* în care Duhul Sfânt acționează și inspiră: *Este darul lui Dumnezeu încredințat Bisericii. El împărtășește creației lui Dumnezeu Duhul Sfânt, în așa fel că toți cei care participă aici sunt însuflețiți și aici se află comuniunea lui Hristos, adică Duhul Sfânt, garant al incoruptibilității, temelie a credinței noastre, scară pe care se poate ajunge la Dumnezeu. Căci este scris: „În Biserică a stabilit Dumnezeu apostoli, prooroci și învățători" și toată lucrarea Duhului. Aceia care nu aparțin Bisericii nu participă la aceasta, și se lipsesc de viață prin gândurile lor perverse și prin faptele lor rele. Unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu. Dar acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul și Duhul este Adevăr. [...] De asemenea, cei care nu participă la aceasta nu primesc de la sânul matern (al Bisericii) hrana vieții, nu beau din izvorul curat ce se revarsă din Trupul lui Hristos, ci ei își scobesc în pământ bazine și beau de acolo apă mocirloasă; ei resping credința Bisericii care i-ar putea îndruma și Duhul care i-ar învăța.*[2]

---

[1] Sf. Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* V, 8, 2.
[2] *Ibid.*, III, 24, 1.

Se observă astfel că toţi membrii Bisericii au parte de Duhul Sfânt. Acesta este garant al incoruptibilităţii în perspectiva eshatologică. Toate slujirile sunt transformate în Biserică prin intervenţia Duhului Sfânt; cei care nu intră în Biserică nu au parte de Duhul Sfânt.

Este limpede că în toate aceste scrieri ale perioadei post-apostolice, harismaticii sunt respectaţi ca purtători privilegiaţi ai Duhului Sfânt, dar Biserica le aplică discernământul duhovnicesc prin intermediul ierarhiei stabilite.

La sfârşitul secolului al II-lea apare un fenomen nou, care pune în discuţie problema harismelor. Este vorba despre *montanism*, o erezie în întregime spirituală, care a provocat un conflict în viaţa Bisericii. Această situaţie se poate asemăna cu cea de astăzi. Montanismul este o tendinţă spirituală puritană, care a luat naştere în Frigia, în jurul unor „prooroci" sau chiar „Hristoşi", printre care şi un anume Montan, care dă numele său sectei. În 172 izbucneşte prima scânteie.

Montanismul se răspândeşte în Frigia, Siria, Galatia şi Tracia. În locul unei supuneri oarbe faţă de o autoritate ierarhică ce se ocupa uneori de fleacuri şi care era mediocră din punct de vedere uman, montanismul punea ascultarea faţă de însuşi Duhul Sfânt, care Îşi manifesta prezenţa prin tot felul de semne. Montanismul înlocuia vulgaritatea şi banalitatea vieţii cotidiene cu o chemare necontenită la desăvârşire, la renunţarea la căsătorie, la vinderea tuturor bunurilor în favoarea săracilor, cu dorinţa arzătoare de martiriu, cu aşteptarea exaltată a sfârşitului lumii şi a celei de-a doua veniri a Domnului. Acesta era idealul care îi inspira, pe care îl prezentau auditoriului lor şi pe care îl trăiau în viaţa lor. Cum să nu fi urmat cu entuziasm predicatori atât de generoşi ?[1]

Celsus, cel împotriva căruia a scris Origen şi care a trăit, de asemenea, în secolul II, a cunoscut în Fenicia şi în Palestina prooroci pe care îi descrie în textele sale. Sfântul Ipolit al Romei relatează, de asemenea, întâmplări foarte curioase. Unii episcopi au fost victime ale propriilor iluzii şi au antrenat după ei numeroşi credincioşi. Unul dintre ei, în Siria, îi convingea pe fraţii săi să plece în deşert pentru a-l întâlni pe Hristos. Aceştia s-au pierdut

[1] Cf. G. Brady, *op. cit.*

rătăcind prin munți și mai trebuia puțin ca guvernatorul să îi aresteze și să-i condamne la moarte ca tâlhari. Din fericire, s-a întâmplat ca soția guvernatorului să fie creștină și, la rugămintea sa, el a aranjat lucrurile în așa fel că a evitat orice persecuție împotriva lor.

O dată cu Tertulian în Africa, găsim în cercurile montaniste prima teorie asupra Bisericii. El o numește *Biserica Duhului Sfânt*. Această Biserică este în totalitate opusă doctrinei tradiționale. Puțin câte puțin, Tertulian o formulează în lucrările sale, dezvoltând toate consecințele.

De virginibus velandis este o lucrare pre-montanistă. Aprigul polemist începe prin a admite posibilitatea unei evoluții, a unui progres în domeniul disciplinei: *Regula credinței rămânând stabilă, restul, ce se raportează la disciplină și la purtare, admite noutatea, adică îndreptarea prin chiar aceea că harul lui Dumnezeu lucrează și sporește până la sfârșit. Domnul a trimis de fapt pe Mângâietorul pentru ca treptat (mediocritatea omenească neputând înțelege totul deodată) disciplina să primească o direcție, pe care ea și-o ordonează și să fie condusă la desăvârșirea sa prin Duhul Sfânt, acest vicar al lui Hristos.*[1] Tertulian îl numește pe Duhul Sfânt *vicar al lui Hristos*. El merge mai departe și afirmă că, după Hristos, Mângâietorul este singurul stăpân vrednic de acest nume și că trebuie astfel cinstit, pentru că Acesta nu vorbește de la El, ci doar ceea ce Hristos Îi poruncește. Hristos este înaintemergătorul, pentru că El singur este succesorul lui Hristos.

În opera ulterioară, *De Fuga*, la fel ca în aceea despre post (*De Jejunio*), cuvintele sale sunt mai violente: el atacă episcopii dacă nu pentru doctrina lor, pentru conduita lor, și le batjocorește autoritatea. Cum vor asculta creștinii de conducători care nu găsesc nimic mai bun de făcut decât să o ia la fugă în vremea persecuțiilor? Trebuie spus că și Sfântul Ciprian al Cartaginei a fugit la început și numai când a fost descoperit și-a mărturisit credința. Sfinții Părinți recomandau să nu se expună nimeni ca un temerar pericolului apostaziei din cauza persecuțiilor și a torturii. *În aparență*, continuă Tertulian, *apostolii nu au întemeiat și, în*

[1] Tertulian, *De virginibus velandis* § 1.

clarviziunea lor, nu au organizat episcopatul decât pentru a permite episcopilor să se bucure în siguranţă de veniturile diocezei lor, sub pretext că o administrează. Şi când episcopii rânduiesc posturi, nu se poate crede că o fac cu premeditare, pentru a câştiga bani ? [...] Ei vor să pună limite chiar la lucrarea lui Dumnezeu Însuşi, indicându-i domeniile în care Duhul Sfânt va putea exersa intervenţia Sa; ei vor să limiteze Duhul între graniţe definite şi indică limitele dincolo de care Îi va fi interzis să fixeze reguli de conduită pentru episcopi. Cu atât mai rău pentru ei, care îl resping pe Mângâietorul, purtător a tot adevărul, dacă ei s-au încurcat în tot felul de întrebări.[1]

Să menţionăm, în fine, ultima sa lucrare, *De pudicitia*, în care pune problema dacă Biserica are puterea de a ierta păcatele. Da, acceptă el, însă după Petru, această putere de a lega şi a dezlega va aparţine oamenilor înduhovniciţi, apostolilor şi proorocilor, ţinând seama că în Biserică este prezent şi lucrează cu adevărat şi în mod esenţial Duhul Sfânt însuşi, ca şi Treimea unei Dumnezeiri unice, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. De aceea Biserica va ierta păcatele, dar ea nu o va face decât printr-un om însufleţit de către Duhul Sfânt, şi nu prin Biserică, înţeleasă ca o colecţie de episcopi. În Biserică, el opune omul duhovnicesc tuturor episcopilor adunaţi împreună. Căci este dreptul suveran al Domnului, nu al slujitorului Său, este dreptul lui Dumnezeu însuşi şi nu al preotului. Ce loc rămâne deci pentru ierarhie, ce rol au episcopii, preoţii, diaconii într-o Biserică întru totul duhovnicească ? Tertulian, care altă dată a avut grijă să apere drepturile clerului, nu ezită acum să le suprime existenţa. Aceasta aminteşte anumite trăsături ale protestantismului şi ale Reformei. Chiar laici, nu suntem noi cu toţii preoţi ? *Este scris: El ne-a făcut preoţi ai Împărăţiei lui Dumnezeu Tatăl. Între cler şi laici diferenţa constă, în prezent, în investitura Bisericii, care îi onorează pe unii cu o întâietate. Unde nu mai este nici adunare, nici întâietate, voi aduceţi jertfe, botezaţi, sunteţi preoţi pentru voi înşivă cu drept deplin. Dar acolo unde se găsesc reuniţi trei credincioşi, fie ei şi laici, acolo este Biserica [...] Dacă nu sunt toţi obligaţi la monogamie, de ce membrii clerului să fie ? Ar trebui*

[1] Idem, *De Fuga* § 1.

constituit pentru recrutarea clerului un ordin de credincioşi monogami ?[1]

Pe scurt, trebuie ca toţi credincioşii să aibă parte de inspiraţia Duhului Sfânt. Cei mai mulţi oameni îl cunosc pe Dumnezeu prin intermediul viziunilor. Tertulian era în legătură cu o femeie pioasă care în timpul rugăciunii duminicale era răpită în duh, vorbea cu îngerii sau cu Domnul însuşi, vedea şi auzea lucruri ascunse. Astfel, pentru el Biserica ierarhică termină prin a se dizolva într-o comunitate de vizionari care au toţi aceleaşi drepturi şi care merită toţi aceeaşi încredere.

Desigur, Biserica va afirma tot timpul echilibrul sănătos între prezenţa Duhului Sfânt şi unitatea în jurul episcopului în Euharistie, în mărturia adevăratei credinţe. Ipolit spune: *Duhul face roade în cadrul adunării creştinilor.*

În secolul III se va relua această problematică a Bisericilor celor *puri* faţă de cea a păcătoşilor. Regăsim, chiar la Roma, un conflict între rigorismul Sfântului Ipolit şi prudenţa pastorală a papei Calist; de asemenea, între Biserica din Cartagina şi cea de la Roma în vremea Sfântului Ciprian. Problema era de a şti dacă pot fi reprimiţi în Biserică apostaţii, în ce mod pot fi ei iertaţi şi dacă trebuie botezaţi din nou.

Voi încheia acest capitol despre locul harismelor în Biserică prin câteva citate din Sfinţii Părinţi care au vieţuit în secolul al IV-lea, adică în perioada de înflorire a epocii constantiniene.

În catehezele sale mystagogice, Sfântul Chiril al Ierusalimului afirmă că prin Sfântul Mir toţi creştinii primesc Duhul Sfânt. *Tot sufletul creştin e sfinţit prin Duhul Sfânt dătător de viaţă.*[2] Este doctrina obişnuită despre Botez, potrivit căreia Duhul Sfânt lucrează înainte şi în timpul Botezului, al Mirungerii şi al Euharistiei. Este darul obişnuit şi comun al Duhului Sfânt pentru întreaga Biserică.

În *Tratatul despre Duhul Sfânt*, Sfântul Vasile spune: *Unirea intimă a Duhului cu sufletul (nu constă) într-o apropiere în spaţiu pentru că, cum s-ar putea apropia cel trupesc de cel netrupesc ? – ci în abţinerea de la păcate, care ulterior adăugate sufletului,*

[1] Idem, *De monogamia* § 12.

[2] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat. Myst.* III, 3.

datorită iubirii de trup, l-au înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu. [...] Duhul însă strălucind, precum străluceşte soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuşi imaginea Celui nevăzut. [...] Prin Duhul, inimile se înalţă, cei neputincioşi sunt conduşi de mână, cei ce sunt pe calea virtuţii se desăvârşesc. Luminând pe cei care s-au curăţit de orice pată, îi arată duhovniceşti, datorită comuniunii cu El. Şi după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare şi cu cele transparente, că atunci când o rază cade peste ele devin mai strălucitoare şi altă strălucire porneşte din ele, la fel se întâmplă şi cu sufletele purtătoare şi iluminate de Duhul, ele însele devin duhovniceşti şi răspândesc altora harul. Urmare a acestui fapt este prevederea celor viitoare, tâlcuirea tainelor, cunoaşterea celor ascunse, harismele, viaţa cerească, convieţuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă (în comuniunea) cu Dumnezeu.[1]

În cel de-al cincilea *Discurs teologic*, Sfântul Grigorie Teologul vorbeşte despre Duhul Sfânt şi despre numele Duhului Sfânt: *Duhul Sfânt ia parte la toate lucrările lui Dumnezeu; El se împarte în limbi de foc, el împarte darurile duhovniceşti, el face apostoli, prooroci, evanghelişti, păstori; El este inteligent, multiplu, clar, pătrunzător. El este atotputernic şi supraveghează peste toate, el pătrunde toate duhurile inteligente, cele mai subtile, puterile îngereşti.*[2] Sfântul Ioan Damaschinul va împrumuta mult din acest discurs pentru a redacta stihirile praznicului Cincizecimii.

În comentariul asupra *Faptelor Apostolilor*, Sfântul Ioan Gură de Aur este împărţit între nostalgia Bisericii primare şi certitudinea prezenţei mereu vii şi reale a harismelor Duhului Sfânt în Biserica vremii sale: *Primii creştini erau trei mii la început, apoi cinci mii şi totuşi nu aveau decât un singur suflet. Astăzi nici unul dintre voi nu-l cunoaşte pe fratele său. Şi încercăm să căutăm o scuză în faptul că suntem numeroşi ! Dacă nu ar fi imposibil, mi-ar plăcea să vă conduc într-un oraş ai cărui locuitori nu formau decât un*

---

[1] Sfântul Vasile, *Tratatul despre Duhul Sfânt*, cap. IX [trad. rom. C. Corniţescu, în colecţia P.S.B. nr. 12, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1988, p. 39].

[2] Sfântul Grigorie Teologul, *Disc.* 31, 19.

singur suflet.[1] *Ce au devenit aceste frumoase exemple ? Noi avem contrariul sub ochii noştri. Numeroase divizări, neînţelegeri profunde domnind între toţi şi ne tratăm unii pe alţii cu o cruzime vrednică de animale. Şi ce ! Atât de îndepărtaţi fiind, El, Hristos, a binevoit să se unească cu voi, iar voi nu voiţi, cum ar trebui, să fiţi uniţi cu fratele vostru.*[2] *Altă dată, pământul devenise Cer, ca să spunem aşa; ai fi crezut aceasta după tot ce vedeai: purtarea credincioşilor, îndrăzneala cuvântului, a miracolelor ce se făceau, în consecinţă, cu adevărat. Aceşti oameni erau parcă îngeri, de neclintit în săvârşirea binelui, insensibili la divizări, la ameninţări, în faţa pericolelor şi, cu toate acestea, erau milostivi şi compătimitori faţă de ceilalţi, venind în ajutorul celui nenorocit, când prin milostenie, când prin îngrijiri trupeşti.*[3] *Unde este acum Duhul Sfânt ? se va pune întrebarea. Aveţi dreptate în ceea ce priveşte timpul în care se săvârşeau miracole, când morţii înviau, când leproşii erau tămăduiţi. Dar astăzi, ce semne ale prezenţei Duhului Sfânt printre noi mai avem? Ei bine ! Nu vă tulburaţi ! Vreau să vă arăt că astăzi avem şi noi parte de Duhul Sfânt. Dacă nu L-am avea pe Duhul Sfânt în mijlocul nostru, cum ar fi fost eliberaţi de păcatele lor credincioşii care au fost iluminaţi în noaptea trecută*[4] *? Căci este imposibil să fim eliberaţi de acestea fără intervenţia Duhului Sfânt. Vedeţi petele şterse de Duhul Sfânt ? Dacă El nu iartă păcatele, atunci degeaba Îl primim noi la Botez. Dacă însă iartă păcatele, în mod greşit îndreaptă ereticii împotrivă-i blasfemiile lor. Fără Duhul Sfânt, noi nu am putea nici măcar pronunţa numele lui Iisus; fără Duhul Sfânt, nu am putea nici măcar, noi credincioşii, să îl invocăm pe Dumnezeu. Noi spunem de fapt „Tatăl nostru". Or, la fel cum este imposibil să invocăm, fără Duhul Sfânt, Numele Domnului, la fel este imposibil să-i spunem lui Dumnezeu Tată. Fără Duhul Sfânt, darul înţelepciunii şi al ştiinţei nu s-ar afla în Biserică.*[5]

---

[1] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Hom. in Act.* 40, 4.
[2] Idem, *Hom. 24, 2 in I Cor.*
[3] Idem, *Hom. 212, 1 in Act.*
[4] Care au fost botezaţI (n. tr.).
[5] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Hom. I, 3 despre Cincizecime.*

Să notăm, de asemenea, tandreţea Sfântului Ioan Gură de Aur faţă de episcopul său şi în acelaşi timp părintele său duhovnicesc, pe când era încă preot în Antiohia: *Vedeţi aici încă intervenţia Duhului Sfânt ? Dacă Duhul Sfânt nu ar sălăşlui în părintele şi învăţătorul nostru, voi nu aţi fi strigat într-o singură voce „şi cu duhul tău", mai înainte, când el s-a urcat în acest amvon sfânt şi când v-a spus tuturor „pace vouă". De asemenea, când se află în picioare, înaintea acestei Sfinte Mese, înainte de a atinge darurile, începe întotdeauna prin a cere lui Dumnezeu pentru voi, harul Său, la care voi răspundeţi prin acest strigăt: „şi duhului tău", amintindu-vă vouă înşivă prin răspunsul acesta că persoana pe care o vedeţi nu este fără motiv acolo. Darurile aşezate pe Sfânta Masă nu sunt fericitul rod al naturii umane, ci este harul Duhului Sfânt cel care, prezent şi răspândit în mijlocul nostru, săvârşeşte această jertfă tainică ?*[1]

Lipsa miracolelor nu îl neliniştеşte pe Sfântul Ioan Gură de Aur, pentru că *aceste miracole erau folositoare atunci credincioşilor. Ele sunt de acum de prisos credinţei. Dragostea le înlocuieşte astăzi. Credinţa noastră este îndeajuns de puternică pentru a se întâmpla semne sensibile, cum sunt miracolele pentru începători. Este chiar bine că nu se mai petrec, pentru că meritele credinţei cresc o dată cu dispariţia miracolelor, a căror iniţiativă se află, de altfel, la Dumnezeu. Timpul miracolelor a trecut. Credinţa, nădejdea şi dragostea rămân. Căutaţi-le, căci acestea sunt mai mari decât miracolele.*[2] *Minunile nu au convertit lumea decât pentru că ele erau împreunate cu dragostea. Fără dragoste, lucrarea miracolelor nu ar fi durat.*[3]

Fericitul Augustin va spune cam acelaşi lucru: *Adevărul figurat prin darul limbilor este de acum împlinit. Deci timpul limbilor a trecut. Încă astăzi suntem în posesia tuturor limbilor, pentru că suntem mădulare ale unui trup care le vorbeşte pe toate.*[4]

---

[1] *Ibid.*

[2] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Hom. 2, 3 in Actes.*

[3] Idem, *Hom. 72, 4 in Jean.*

[4] Fericitul Augustin, *Serm. 269.*

5. Sinoadele şi organizarea lor

Afirmăm tot timpul că Biserica Ortodoxă este Biserica sinoadelor. Pentru a prezenta Ortodoxia pornim de la cele şapte Sinoade Ecumenice, care constituie un fel de icoană a Bisericii reunite. Aceste Sinoade Ecumenice aparţin „epocii constantiniene" şi poartă pecetea unei viziuni coerente a alianţei dintre Biserică şi imperiul romano-bizantin. Pentru imperiu, Biserica constituie o temelie religioasă de unitate inseparabilă. Înainte de Constantin, Sinoadele Ecumenice nu se puteau organiza; după căderea imperiului bizantin, nu au mai fost Sinoade Ecumenice. Căci se pot adăuga sinoade, ca cele de la Lyon sau Florenţa, care s-au declarat „ecumenice", dar care nu au fost recunoscute şi deci „acceptate" ca ecumenice de către Biserica Ortodoxă.

De ce constituia Biserica un factor necesar şi preţios de unitate pentru imperiu? Pentru că neînţelegerile dogmatice din lumea creştină – arianism, origenism, ereziile hristologice sau iconoclasmul – riscau să zdruncine unitatea imperiului şi să devină un factor puternic de divizare. *Credinţa definită de aceste sinoade, totdeauna convocate şi adesea prezidate de către împăraţi, era considerată de către stat drept credinţa oficială a imperiului şi erau luate măsuri de constrângere împotriva celor ce se opuneau (în numele intereselor de stat). Deciziile sinoadelor erau incluse în cărţile oficiale de drept roman (sau bizantin)*[1].

Prestigiul final, ca şi autoritatea morală şi dogmatică a Sinoadelor Ecumenice, se datorează mai puţin faptului în sine că au fost convocate, căci nici un criteriu exterior infailibil juridic nu permite o decizie referitoare la ortodoxia unuia sau altuia dintre sinoade.[2] Pe de altă parte, sinoadele au fost uneori punctul de plecare al unor conflicte dogmatice profunde în loc să le fie concluzia. Nici sinodul de la Niceea, nici cel de la Calcedon nu au adus prin ele însele pacea în Biserică. Este prestigiul apărătorilor lor, anume Sfântul Atanasie, Sfinţii Părinţi din Capadocia, Sfântul Chiril al Alexandriei, cel care a asigurat triumful final al Ortodoxiei şi a pecetluit autoritatea Sinoadelor prin acceptarea lor

[1] Părintele Jean Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965, p. 27.
[2] A se vedea cele două sinoade de la Efes, 434 şi 433, sau Niceea II din 787 şi Hiera din 754.

de către Biserică, adică de către întreg Poporul lui Dumnezeu. Niceea a fost, de fapt, originea unei tulburări profunde, care a atins paroxismul după douăzeci de ani, când arianismul a triumfat în persoana succesorului împăratului Constantin. Dar deasupra legii statului care a dirijat desfăşurarea sinoadelor, Biserica a văzut în acestea puterea şi lucrarea Duhului Sfânt care o inspiră şi o conduce, potrivit promisiunii Mântuitorului.

Din cele două mii de ani de istorie creştină, perioada celor şapte Sinoade Ecumenice constituie perioada de referinţă. Există o perioadă care a precedat Sinoadele Ecumenice, şi una ce le-a urmat. Convocarea Sinoadelor Ecumenice a urmat tradiţia bisericească a sinoadelor locale (de exemplu în Capadocia, Siria şi Africa latină), obişnuite de la începuturile creştinismului. Acestea au avut de rezolvat atât probleme canonice, cât şi probleme dogmatice sau administrative (lupta împotriva gnosticismului, a origenismului, a modalismului, sau împotriva lui Sabelius). Pe de altă parte, întreruperea sinoadelor nu înseamnă întreruperea conciliarităţii Bisericii, care continuă să se exprime într-un fel sau altul până la conciliile generale din Răsărit şi din Apus. Convocarea sinoadelor locale a fost probabil spontană şi necesară, datorată chiar naturii ierarhiei: trebuia să se întrunească episcopii dintr-o regiune pentru hirotonirea noului episcop al unui scaun episcopal rămas vacant. Această întrunire euharistică, legată de hirotonirea unui nou episcop, devine foarte repede o instituţie regulată, bianuală, potrivit vechilor canoane, instituţie a cărei autoritate s-a extins în mod spontan şi în domeniul rezolvării problemelor eclesiastice care se puneau. Treptat, regiunile se organizează după modul de organizare a imperiului: episcopul celui mai important oraş din regiune devine în mod firesc întâi-stătător. Astfel, din secolul III se formează regiuni sau circumscripţii eclesiastice în Cappadocia, Palestina, Antiohia sau Alexandria.

Au existat diferenţe în ceea ce priveşte rolul celui care prezida sinodul în raport cu ceilalţi episcopi. De obicei, întâietatea mitropoliţilor le acorda un drept de iniţiativă pentru a convoca sinodul şi o anumită libertate de a interveni în viaţa episcopiilor sufragane. Aceasta nu le dădea nici un drept sau putere asupra celorlalţi episcopi din propria regiune. Ceea ce înseamnă că

amestecul în problemele episcopilor din alte regiuni era încă şi mai greu de imaginat. Este ceea ce se constată în polemica dintre Sfântul Ciprian al Cartaginei şi papa Ştefan, pe tema amestecului episcopului de la Roma în problemele mitropoliei africane.

6. Pentarhia şi primatul[1]

În secolele V şi VI se introduce în Biserică regimul patriarhal, cunoscut sub numele de „pentarhie". Circumscripţiile eclesiastice sunt repartizate între cinci patriarhate:
- Roma, pentru Italia şi Occident;
- Antiohia, pentru Orient;
- Ierusalim;
- Alexandria;
- Constantinopol, pentru diocezele din Asia Mică, Pont şi Tracia.

Canonul 28 al Sinodului de la Calcedon compară cele cinci patriarhate cu cele cinci degete de la mână sau cu cele cinci simţuri ale omului.

De asemenea, ar trebui vorbit despre hotărârile canonice ale sinoadelor bisericeşti. În a sa *Introducere în Teologia bizantină,* părintele Meyendorff arată cum Biserica Ortodoxă a trăit cu o jurisprudenţă canonică, fără să caute realizarea unui *corpus canonicum* extensiv sau exhaustiv. Occidentul a văzut în aceasta o slăbiciune proprie creştinismului oriental. Totuşi, documentele canonice bizantine constituie un ansamblu impresionant, a cărui omogenitate este mai mult în spirit decât în literă. Într-adevăr, trebuie să se ţină seama de evoluţia dreptului canonic şi, prin urmare, de contradicţiile datorate diversităţii situaţiilor istorice concrete.

7. Viziunea liturgică şi sacramentală a Bisericii

Nu se poate vorbi despre Biserică fără a vorbi despre Biserica rugătoare, în relaţia sa de Mireasă în faţa lui Hristos, Biserică orientată în Hristos, spre Dumnezeu Tatăl. Aici ajungem, împreună cu părintele Al. Schmemann, la dimensiunea „eclesiofanică" a

[1] A se vedea P. Elie Melia, *Pentarchie et primauté,* în *La primauté romaine dans la communnion des églises,* Paris, 1991, p. 75 – 102.

Bisericii. În cadrul cultului, Biserica îşi manifestă identitatea sa profundă.

Am vorbit despre principiul eclesiologiei euharistice a Bisericii primare. Caracterul central şi normativ al Euharistiei rămâne actual de-a lungul istoriei Bisericii, de-a lungul tuturor timpurilor, oricare ar fi practica euharistică locală. Problema relaţiei Euharistie–Biserică se pune într-un mod foarte real în epoca noastră.

De asemenea, trebuie amintită dezvoltarea ritualului liturgic, atât catedral cât şi monastic. Ritul catedral este legat de dezvoltarea imnografiei şi a acţiunii liturgice în catedrale sau în bazilici. Cât despre rugăciunea din mănăstire, aceasta se leagă de ideea slujirii neîntrerupte, fie sub forma recitării integrale şi repetitive a *Psaltirii* sau în oficierea slujbei zilnice, care ocupă o bună parte din zi, fie prin interiorizarea slujirii, prin rugăciunea personală.

Din secolul IV, dezvoltarea ciclurilor liturgice îi împinge pe imnografi spre o creaţie continuă, în care este preponderent conţinutul doctrinar împrumutat din deciziile Sinoadelor Ecumenice. Ciclurile liturgice formează astfel o frescă eclesiologică de mari dimensiuni. Este o iconografie a Bisericii pe care o găsim atât în ciclul zilnic, cât şi în cel săptămânal, ca şi în ciclul festiv anual, legat de cultul Sfinţilor şi de sărbătorile Maicii Domnului. Această descriere a Bisericii se regăseşte sub o altă formă în icoane, în iconostas şi în locaşul de cult însuşi.

Cultul liturgic, ca şi arhitectura religioasă sau iconografia, arată o profundă corespondenţă între cultul eclesial – în care Biserica se manifestă şi se defineşte în taina sa divino-umană – şi cultul interior.[1] Regăsim aici linia tradiţiei ce urcă până la Sfinţii Apostoli Pavel şi Ioan, a trupului ca templu al Duhului Sfânt.

Părintele Stăniloae vorbeşte despre jertfa euharistică ce *face să sporească viaţa duhovnicească a persoanelor care formează comunitatea, prin sălăşluirea lui Hristos euharistic în fiecare persoană ce aparţine comunităţii. Rezultă că Hristos, Care a*

[1] Părintele Dumitru Stăniloae, *La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique* (Conférences St.-Serge 1977), Roma, 1978. A se vedea, de asemenea, tradiţia simbolică în comentariile liturgice bizantine ale Sfinţilor Maxim Mărturisitorul, Gherman al Constantinopolului, Nicolae Cabasila şi Simeon al Tesalonicului.

pătruns prin Împărtăşanie în interiorul persoanei, se aşază în interiorul cel mai intim al acesteia, ca Arhiereul în interiorul altarului, atrăgând şi primind acolo jertfele persoanei şi oferindule, unite cu propria Sa jertfă, lui Dumnezeu Tatăl. Liturghia comunităţii se continuă astfel într-o liturghie a persoanei, ca şi o a doua parte a sa. Ea îşi întinde acţiunea în lucrarea de înduhovnicire a vieţii creştinului. Cu siguranţă, nu este suficient pentru credincios să se împărtăşească o singură dată în viaţa sa pământească cu Trupul şi Sângele euharistic al Domnului, pentru ca această a doua parte, această parte interioară a Liturghiei, să continue la nesfârşit în inima lui. [...] Ideea acestei liturghii interioare, sau a acestei prelungiri a Liturghiei comunităţii în viaţa fiecăruia, a fost expusă cu multă limpezime de către Sfântul Marcu Ascetul. Într-adevăr, El vede realizându-se sălăşluirea lui Hristos în noi prin Botez mai întâi, apoi prin Euharistie.[1]

Templul fiecăruia, spune Sfântul Marcu Ascetul, *este locaşul sfânt al sufletului şi al trupului, care e zidit de Dumnezeu. În sfârşit, altarul este masa nădejdii, aşezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte şi se jertfeşte gândul întâi-născut al fiecărei întâmplări. [...] Acest templu are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. [...] Acest loc este încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă, mai sinceră a inimii, încăpere care dacă nu se deschide prin Dumnezeu şi prin nădejdea raţională şi înţelegătoare, nu poate cunoaşte în chip sigur pe Cel ce locuieşte în ea şi nu putem şti dacă jertfele noastre de gânduri au fost primite sau nu.*[2]

8. Monahism şi viaţă duhovnicească

În acest curs de eclesiologie, amintirea spiritului dominant în monahismul de la începuturile creştinismului se impune în măsura în care studiul originilor ne dezvăluie înrădăcinarea în tradiţia biblică şi iudeo-creştină. Se spune adesea că monahismul a fost întemeiat pornind de la mişcarea eremitică şi cenobitică din secolul IV. De fapt, monahismul a apărut ca un factor esenţial de păstrare,

---

[1] *Ibid.*, p. 266.

[2] Marcu Ascetul, *Răspuns acelora care se îndoiesc de dumnezeiescul Botez*, P.G. 65, col. 333 [trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* vol 1, Sibiu, 1947, p. 282 – 283].

În acest curs de eclesiologie, amintirea spiritului dominant în monahismul de la începuturile creştinismului se impune în măsura în care studiul originilor ne dezvăluie înrădăcinarea în tradiţia biblică şi iudeo-creştină. Se spune adesea că monahismul a fost întemeiat pornind de la mişcarea eremitică şi cenobitică din secolul IV. De fapt, monahismul a apărut ca un factor esenţial de păstrare, în şi pentru întreaga Biserică, a ideii *Unicului necesar*, a idealului *Împărăţiei lui Dumnezeu care nu este din lumea aceasta*.

Se poate pleca de la studiul comunităţilor apostolice pentru a dezvălui acele trăsături specifice care anunţă în germeni ceea ce va deveni mai târziu instituţia monastică. Aşa cum ştim, în *Epistola întâia către Corinteni* găsim anumite pasaje despre feciorie şi văduvie (7, 37) în sensul unei castităţi asumate pentru Hristos. Rădăcinile acestei instituiri se află deja în *Vechiul Testament*, în sensul că exista tendinţa unei abstinenţe voluntare. Faptul ar putea părea în contradicţie cu concepţia despre maternitate, văzută ca un semn al binecuvântării dumnezeieşti.

Pentru Sfântul Pavel, împlinirea dragostei nupţiale anunţată de către profeţi se afirmă în Biserică prin feciorie (cf. *Efeseni* 5, 2; *II Corinteni* 11). „Fecioară" este unul din titlurile atribuite cu precădere Mariei. Potrivit Sfântului Pavel, fecioria este preferabilă căsătoriei (*I Corinteni* 7, 32 – 35), căci ea permite o dăruire totală lui Hristos, dăruire care se întemeiază chiar pe cuvintele Domnului (*Matei* 19, 12). În parabola celor zece fecioare de pildă (*Matei* 25, 1 – 6), ea apare în adevărata sa interpretare eshatologică, ca un semn particular sau permanent al tensiunii Bisericii între prezent şi viitor, între cele două împărăţii, ca o anticipare a învierii viitoare (*Luca* 20, 24). Cei feciorelnici sunt *cei care vor merge după Miel oriunde se va duce* (*Apocalipsă* 14, 4). Fecioarele sunt după chipul Împărăţiei cereşti, care este, ea însăşi, Mireasa fecioară a Mielului (*Apocalipsă* 19, 7 – 9; 21, 9).

Prin urmare, se poate vorbi despre feciorie şi despre abstinenţă ca despre o dimensiune fundamentală a monahismului, înscrisă în viziunea evanghelică despre Împărăţia lui Dumnezeu. Este limpede că nu poate fi confundată cu instituţia neo-testamentară a *fecioarelor* sau cu instituţia de mai târziu a monahismului, fiind vorba despre o dimensiune comună şi interioară, care priveşte întreaga Biserică şi deci întregul Popor al lui Dumnezeu.

Exigența de desăvârșire, de feciorie, de castitate, ascultare și sărăcie este aplicabilă și trăită înainte de toate în întreaga Biserică. Așa o arată adunarea Bisericii din Ierusalim. Acest fapt se simte foarte clar în *Regulile monahale* ale Sfântului Vasile, unde nu sunt marcate frontiere între sfaturile date călugărilor și cele care privesc Poporul lui Dumnezeu.

Aceleași remarci se pot face și cu privire la cea de-a doua exigență a monahismului, care este sărăcia. Deja în *Vechiul Testament* constatăm o adevărată răsturnare a valorilor duhovnicești: bogăția nu mai este un semn imuabil și necesar al binecuvântării dumnezeiești, a răsplății divine pentru cei drepți. Proorocii se ridică pentru a-i apăra pe cei săraci, denunță violența și tâlhăria. Mesia însuși va avea trăsăturile apărătorului celor umili și dezmoșteniți (*Isaia* 11, 4). În *Psalmi* apare o nouă manifestare, săracii fiind prezentați cu predilecție ca prieteni ai lui Iahve, care își pun nădejdea în El și asupra cărora se odihnește Duhul. „Săraci" se poate traduce prin doi termeni care sunt sinonimi. Primul este „ptokoi", iar al doilea „praeis" (*Matei* 5, 3 – 4), care înseamnă „blânzi", „umili". În cuprinsul *Fericirilor*, la Evanghelistul Matei, regăsim acești doi termeni care se succed, în timp ce la Evanghelistul Luca, cel de-al doilea termen dispare. „Săracii" din *Psalmi* anunță „săracii" din Evanghelii sau din comunitatea apostolică de la Ierusalim, care și-a propus să realizeze literalmente idealul biblic și evanghelic. Desigur, „săracii" îl anunță pe Cel Sărac, pe Acela care aduce sărmanilor Vestea cea bună (cf. *Luca* 4; *Isaia* 61). Sărăcia devine condiție prealabilă pentru primirea Veștii celei bune. Biserica va păstra întotdeauna nostalgia sărăciei primilor creștini din Ierusalim, când *nici unul nu zicea că este al său ceva* (*Fapte* 4, 32).

Astfel, preistoria monahismului creștin este foarte clară în ceea ce privește duhul monahismului și evoluția sa. Înainte chiar de practica însingurării pustnicilor în deșert, idealul ascezei solitare, cel al abstinenței, cel al sărăciei erau larg răspândite în Biserica primelor trei secole. *Poți găsi la noi,* scria Atenagora Atenianul împăraților Marc Aurelius și Comodius, *mulți bărbați și femei, care, de dragul nădejdii că pentru o astfel de jertfă vor ajunge să fie mai mult împreună cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se*

care se angajau să trăiască în abstinenţă după ce erau botezaţi. Desigur, nu se poate nega o anumită influenţă a ideilor dualiste, cu desconsiderarea căsătoriei şi a trupului; totuşi, imaginea primară şi eshatologică a celibatului transpare aici foarte bine. Aceasta se va perpetua în monahism şi, într-o anumită măsură, în sacerdoţiu, în cel prezbiteral, în Occident, şi în cel episcopal în Orient. Mai mult decât o stare de abstinenţă exterioară şi de lipsa oricărei avuţii, idealul monahal în profunzimile sale caută să unifice întreaga fiinţă şi inima pentru a-l căuta pe Dumnezeu cu toată fiinţa. Este temelia duhovnicească a castităţii, înţeleasă ca integritate interioară faţă de Dumnezeu, în opoziţie cu starea celui care are sufletul împărţit şi dedublat.[1]

Aşa cum s-a afirmat în secolul IV, în diferitele sale forme, monahismul nu coincide cu începutul epocii constantiniene; el o precedă cu cel puţin o jumătate de secol. Între anii 250 – 270, Sfântul Antonie se va retrage în deşert, în Egipt, cel puţin potrivit Sfântului Ieronim. Sunt indicate numeroase cauze ale monahismului primar, ca şi unele influenţe ale budismului, ale iudaismului esenian, ale stoicismului elenistic, ale maniheismului iranian sau egiptean, ori reacţia celor puri împotriva secularismului în creştere din Biserica epocii constantiniene, sau chiar influenţa persecuţiilor.

Astăzi monahismul este privit mai mult ca o apariţie spontană şi foarte răspândită, în acelaşi timp în Egipt, în Mesopotamia şi în Palestina. Potrivit părintelui Placid Deseille, *între sfârşitul secolului III şi mijlocul secolului IV, asceţii şi fecioarele sunt tot mai numeroşi, adăugând adesea la viaţa lor plină de râvnă, o separare efectivă de lume, care mergea până la completa retragere în deşert.*[2]

Adesea, aceasta însemna că retragerea în deşert nu era indispensabilă, unele comunităţi de asceţi organizându-şi viaţa în jurul comunităţilor eclesiale. *Astfel se naşte monahismul care a apărut aproape simultan în diverse regiuni ale lumii creştine, asemenea unui fenomen de împădurire spontană. Totuşi, el a avut*

[1] Cf. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien,* Bellefontaine, 1979, p. 63.

[2] Placid Deseille, *L'Evangile au désert,* Paris, 1985, p. 23 – 24.

de la început amprenta unui anumit număr de oameni ai lui Dumnezeu, a căror strălucire harismatică a fost extraordinară şi care vor rămâne pentru întreg monahismul de mai târziu, atât oriental cât şi occidental, mai mult decât modele: Sfinţii Părinţi purtători de Duh Sfânt. Aceştia au fost „Părinţii deşertului", dintre care cei mai cunoscuţi au trăit în locuri retrase, în Egipt şi în Siria.[1] În continuare, părintele Placid aminteşte că monahismul clasic nu se limitează la retragerea în locuri pustii, căci a existat foarte devreme şi o viaţă ascetică în oraşe. *Călugării din oraşe, mai puţin riguroşi în ceea ce priveşte însingurarea, au păstrat posibilitatea de a împăca idealul monastic cu o activitate caritabilă (de pildă slujirea în spitale) sau clericală. Viaţa lor era, în acest sens, mai eclesială. Acest ultim caracter se manifestă mai ales în domeniul liturgic. În timp ce călugării din deşert nu aveau decât o viaţă liturgică redusă, călugării adunaţi în sau pe lângă oraşe erau strâns legaţi de viaţa cotidiană din biserici, cu excepţia situaţiei în care spiritul de sectă îi îndepărta de aceasta. Călugării din oraşe sunt la originea Ceasurilor din cadrul Laudelor bisericeşti (Ceasul al treielea, al şaselea, al nouălea), care nu existau nici în rânduiala Liturghiei primare a bisericilor parohiale, nici în cea a călugărilor din Egipt. Existenţa monahismului în oraşe va avea o mare importanţă pentru dezvoltarea vieţii monastice. [...] Întreg monahismul cenobitic din secolele următoare va fi astfel moştenitorul unei părţi a tradiţiei călugărilor din oraşe.*[2]

În această perspectivă eclesială trebuie privită lucrarea celor doi importanţi fondatori ai monahismului cenobitic răsăritean ortodox: Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Teodor Studitul. Să amintim, de asemenea, continuitatea dintre vocaţia mănăstirească şi idealul martiriului, ca atitudine împotriva instalării Bisericii în viaţa seculară. În chiar sânul Bisericii, monahismul rămâne, atât în Orient, cât şi în Occident, şcoala rugăciunii prin excelenţă şi, prin aceasta, a vieţii duhovniceşti, spre folosul sufletesc al tuturor credincioşilor. Nu există delimitări stricte între viaţa liturgică din mănăstiri şi cea a restului credincioşilor. Astfel, elaborarea

[1] *Ibid.*
[2] *Op. cit.*, p. 25.

tipicului liturgic bizantin datorează mult monahismului palestinian şi studit. Latura comunitară a rugăciunii, aşa cum era practicată în comunităţile cenobitice, ca şi aspectul personal al rugăciunii isihaste, se întrepătrund adânc într-o înţelepciune duhovnicească mereu actuală. *Întreaga mişcare monahală răsăriteană a rămas unită în caracterul ei fundamental, de a aparţine „lumii de dincolo", şi în convingerea că rugăciunea, oricare i-ar fi forma, este conţinutul permanent şi fundamental al vieţii monahale. Se poate ca unele centre monahale – ca de exemplu mănăstirea Studion de lângă Constantinopol – să fi fost relativ „active", desfăşurând o lucrare socială, promovând studiul, copierea manuscriselor şi alte îndeletniciri practice; dar şi atunci, ciclul liturgic al slujbelor monahale rămânea centrul absolut al vieţii comunitare şi, în general, ocupa cel puţin jumătate din orarul zilnic al monahului.*[1] În unele mănăstiri, se practica rugăciunea neîncetată, ca în cazul „achemiţilor". *În totalitatea ei, obştea monahală i-a învăţat pe bizantini cum să se roage. Monahii care vieţuiau în chinovii au creat un sistem liturgic ce a fost adoptat apoi treptat de către întreaga Biserică, aşa cum a rămas până astăzi. Biserica Răsăritului nu cunoaşte alt tipic afară de cel monahal. Isihaştii, la rândul lor, au creat o tradiţie de rugăciune personală şi de contemplaţie neîntreruptă. În ambele cazuri, rugăciunea a fost înţeleasă ca un mod de a atinge ţelul vieţii creştine însăşi: părtăşia cu Dumnezeu,* ***theosis*** *(îndumnezeirea), prin comuniunea cu omenitatea îndumnezeită a lui Hristos, în Duhul Sfânt. Chinoviţii au pus accent, în general, pe natura liturgică sau sacramentală a acestei comuniuni, în timp ce isihaştii învăţau că trăirea trebuie atinsă prin efort personal.*[2] Desigur, cele două căi nu se opun.

În Bizanţul de după iconoclasm, cele două tradiţii s-au întrepătruns în general, într-o măsură mai mare şi descoperim, de exemplu, că profetul misticii personaliste, Sfântul Simeon Noul

---

[1] J. Meyendorff, *op. cit.*, Paris, 1975, p. 89 – 90 [trad. rom. Al. I. Stan, *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996, p. 89 – 90].

[2] *Ibid.*

Teolog, şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în comunităţi chinovitice situate în cetatea Constantinopolului. Deoarece din punct de vedere teologic şi spiritual nu a existat opoziţie între eremiţi şi chinovitici, este posibil, prin urmare, să vorbim despre o singură teologie monastică.[1] De fapt, Ortodoxia nu a recunoscut niciodată disocieri între cenobitism şi eremitism.

Trebuie subliniat locul experienţei duhovniceşti a Sfinţilor Părinţi, experienţă inseparabilă de viaţa liturgică a întregii Biserici. Există astfel un profund acord între calea isihastă, care se manifestă din vremea Sfinţilor Macarie, Diadoh al Foticeei, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, în stăruinţa lor asupra experienţei personale a Harului şi a prezenţei lui Dumnezeu, de-a lungul unei concepţii din ce în ce mai precise despre rugăciunea neîntreruptă şi a invocării Numelui lui Iisus. Există deci un acord între această mişcare isihastă şi mistica eclesială şi sacramentală, reprezentată de marii propovăduitori care au fost Sfinţii Părinţi ai Bisericii, precum Chiril al Alexandriei, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, Nicolae Cabasila. Găsim la Sfântul Maxim Mărturisitorul, chiar în *Mystagogia* liturgică, o viziune armonioasă între cultul liturgic şi cultul interior al inimii, în însăşi structura omului, care este o structură eclesială. Inima este sanctuarul prezenţei lui Dumnezeu. Sfântul Nicolae Cabasila arată cum experienţa duhovnicească se deschide în viaţa sacramentală: Omul *devine ochi ca să vadă lumina.*[2]

Anumiţi autori nu găsesc nici o legătură între opera Sfântului Nicolae Cabasila şi cea a Sfântului Grigorie Palama. *Între ei există, de fapt, o totală unitate de inspiraţie şi de scop: să afirme că părtăşia (comuniunea) cu Dumnezeu în Hristos, prin Duhul Sfânt, constituie singurul sens al vieţii umane. De fapt, Cabasila a scris un violent opuscul împotriva antipalamitului Nichifor Gregoras şi a luat clar atitudine partizană în cadrul controversei. [...] El nu l-a citat explicit pe Palama, dar multe pasaje din* Viaţa în Hristos *sunt parafrazări ale* Triadelor *lui Palama. [...] Geniul lui Cabasila constă în faptul că a reuşit să ia apărarea unei teologii a comuniunii cu Dumnezeu, într-o epocă zbuciumată, fără să fie*

[1] *Ibid.*

[2] Cf. J. *Meyendorff, op. cit.*, p. 146 [în trad. rom. cit., p. 145].

scolastic sau polemic. Ceea ce Palama reda prin termeni conceptuali, Cabasila a exprimat ca o realitate existenţială, nu numai pentru monahii isihaşti, ci şi pentru fiecare creştin. Ca să înţelegem realizările teologice din Bizanţul secolului al XIV-lea, este important să-i citim împreună pe Palama şi Cabasila.[1]

În ceea ce are ea mai autentic, viaţa monahală încearcă să interiorizeze viaţa sacramentală prin lupta duhovnicească şi prin asceză. Ea poate fi considerată în sine ca un al doilea botez, cu condiţia să nu se uite că întreaga viaţă a creştinului trebuie concepută într-o perspectivă legată de Botez şi de asceză, de moarte a vechiului om şi de înviere în Hristos. Dacă se va înţelege că întreaga viaţă creştină este o actualizare şi o împlinire a Botezului, se poate înţelege şi accepta că monahismul constituie actualizarea sa sacramentală.

Astfel, viaţa monahală redă aspectul cel mai intim şi cel mai universal al tainei Bisericii: intimitate personală cu Hristos, culminând în unire şi îndumnezeire, prin iubirea întregii creaţii, după modelul lui Hristos din *Fericiri* (potrivit Sfântului Siluan Atonitul).

9. Misiune şi societate

Afirmaţia că Biserica este misionară nu reprezintă o chestiune secundară. Ea nu este întâi Biserică şi apoi misionară. Aceasta ar putea părea surprinzător în măsura în care noi înţelegem misiunea ca o *acţiune*. Dacă misiunea este numai o lucrare, o activitate a Bisericii, trebuie ca mai întâi să existe Biserica, pentru a putea mărturisi. Dar noi vedem că, din ziua Cincizecimii, mărturia credinţei face parte chiar din esenţa vieţii creştine.

Există deci o ambivalenţă în concepţia despre misiune în Biserică. Pe de-o parte vrem să vorbim despre Biserică în sensul unei entităţi, al unei realităţi mistice existând ca Trup al lui Hristos, ca despre o permanenţă, ceva stabil, ca o Mireasă văzută cu chipul mereu tânăr. Pe de altă parte, există mărturia misionară. Aceasta a variat de-a lungul anilor, cu perioade de înflorire şi cu perioade de descreştere, cu vremuri de activitate şi vremuri de strâmtorare, când Biserica, în faţa persecuţiilor, căuta cu precădere să

[1] *Ibid.*, p. 145 – 146 [trad. rom. p. 144-145].

supraviețuiască. Dar pe plan fenomenologic, unde se află misiunea Bisericii când scopul său primordial este de a supraviețui? Desigur, miezul lucrurilor nu se află aici. Trebuie spus că, prin natura sa, Biserica este comunitară, ea este misionară (apostolică). Vom vorbi mai pe larg despre aceasta în capitolul privitor la trăsăturile Bisericii. Apostolicitatea înseamnă expansiune în spațiu. Biserica nu poate să se închidă în cadrul unei comunități sau al unui anumit loc.

Bucuria din noaptea de Paști este vestea bună că Hristos a înviat, că este viu și că este prezent azi prin Duhul Său, la fel ca și în ziua Cincizecimii. Prin urmare, instaurarea unei societăți ce tinde să devină creștină decurge chiar din dinamica creștinismului, fiind îmbisericirea vieții. Într-adevăr, dacă Hristos este *lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul* (*Ioan* 1, 9), aceasta înseamnă nu numai tot omul în sens cantitativ, ci și faptul că omul întreg, întreaga viață a omului, în toate aspectele sale, familial, social, profesional și politic, întreaga activitate a omului în cetate, relația sa cu cosmosul, toate acestea trebuie definite pornind de la relația sa cu Hristos, pentru că omul este responsabil de destinul întregii creații.

Visul și tragedia Bisericii constantiniene a fost credința că se poate instaura o societate creștină, un stat creștin în esența sa. *Marele vis al civilizației bizantine a fost o societate creștină universală, administrată de către împărat și călăuzită spiritual de către Biserică. Această idee, evident, îmbina universalismul roman și cel creștin într-un singur program socio-politic. Ea, ideea, se întemeia și pe premisele teologice privitoare la om: omul este prin fire teocentric în* toate *laturile vieții sale, și este răspunzător de soarta* întregii *creații. Atâta timp cât creștinismul a fost persecutat, această aserțiune biblică nu a putut fi decât un articol de credință ce trebuia concretizat la sfârșitul istoriei și anticipat în Taină,* spune părintele J. Meyendorff.[1]

În vremea persecuțiilor de altădată sau de astăzi, cum se poate afirma creștinul ca responsabil de întreaga viață a societății, față de întreaga creație, sau cum poate exersa o acțiune caritativă în fața totalitarismului statului? Există aici nu numai o contradicție, ci o

[1] *Ibid.*, p. 282, [trad. rom. cit., p. 283].

adevărată imposibilitate practică de realizare personală (în afara relaţiei de la suflet la suflet), de convertire la Hristos, a bărbaţilor şi a femeilor de toate condiţiile din societatea păgână. În vremea persecuţiilor exista deja o încreştinare prealabilă. Dacă s-au sărbătorit în 1988 o mie de ani de la botezul Rusiei, aceasta nu înseamnă că în Rusia creştinismul a ajuns doar în 988. El era deja implantat, existau deja biserici, preoţi, un alfabet, texte biblice şi liturgice, sfinţi şi martiri (precum Teodor şi Ioan de Kiev † 983) Există o preistorie creştină a Rusiei, cum există o preistorie a Bisericii înainte de Constantin. *O dată cu „convertirea" lui Constantin cel Mare însă, aceasta s-a profilat deodată ca scop concret şi realizabil. Entuziasmul iniţial cu care Biserica a acceptat protecţia imperială nu a fost niciodată corectat printr-o reflecţie sistematică asupra naturii şi rolului statului sau al societăţilor laice în viaţa umanităţii căzute. Aici stă tragedia sistemului bizantin: el a presupus că Statul, ca atare, putea să devină intrinsec creştin.*[1] Este tragedia tuturor societăţilor moştenitoare ale sistemului politic imperial şi monarhic bizantin. Astăzi vedem urmările acestui fapt, cum ar fi, de exemplu, în Bisericile instituţionale, „Bisericile de stat" (Grecia, Anglia, Suedia). Istoria recentă a dovedit caracterul utopic al unui asemenea ideal şi a descoperit chipul demoniac al statului (guvernat de Fiară). Istoria Bizanţului sau a Rusiei ne aminteşte, de asemenea, de tensiunea permanentă între profetismul eclesial şi sfinţenie pe de-o parte, şi totalitarismul statal, nu numai în cazul unui guvern ateu, dar şi pe lângă câte un împărat foarte ortodox. Aici monahismul a jucat din nou un rol de prim plan, amintind eterogenitatea Bisericii şi a statului.

În această perspectivă a dinamicii Evangheliei şi a mărturisirii creştine, trebuie concepută misiunea Bisericii ca decurgând din chiar natura sa. Deci, în loc să se vorbească despre activitatea misionară a Bisericii, trebuie subliniat cât de mult era orientată la început Biserica spre mărturie şi spre propovăduire. Numai aceasta poate explica expansiunea fulgerătoare a creştinismului în primele secole, când nu exista nici o structură sau societate misionară. Aceasta ar fi fost cu totul contrară chiar concepţiei despre Biserică

[1] *Ibid.*, p. 282 – 283 [trad. rom. cit., p. 283].

şi despre misiunea sa. Să reamintim rolul proorocilor şi al apostolilor itineranţi (cf. *Didascalia*). Ei sunt înveşmântaţi cu harisma mărturiei apostolice. Ei merg din cetate în cetate, din comunitate în comunitate, dar ei sunt susţinuţi de către întreaga Biserică, aşa cum a fost Sfântul Pavel.

Să reamintim, de asemenea, rolul misionar al monahismului eremiţilor, ca şi al comunităţilor, spre care credincioşii se îndreptau în căutare de pace şi de lumină duhovnicească. Se poate vorbi nu numai despre împăcarea societăţii, dar şi a naturii, precum a pădurii şi a deşertului. Se constată expansiunea creştinismului în Rusia prin intermediul mănăstirilor, cu Sfântul Serghie de Radonej, Sfântul Ştefan din Perm s.a. Este o întreagă pleiadă de mănăstiri ce duce la pacificarea poporului şi la o încreştinare a lui şi a locurilor. Lucrarea misionară a ucenicilor Sfântului Serghei a fost imensă. Sfântul Serafim va spune: *dobândeşte propria ta pace lăuntrică şi mii de oameni vor găsi în preajma ta mântuirea.* Avem aici principiul fundamental al ceea ce se poate numi teologia misionară ortodoxă. Acest duh de pace înseamnă ascultare faţă de Duhul Sfânt. Pacea este unul dintre darurile Duhului Sfânt; alte roade sunt curajul, credinţa, lepădarea de sine, ieşirea din sine însuşi, pentru a fi purtător al Cuvântului viu, al prezenţei lui Hristos, Care trebuie să se întrupeze întâi în noi, în inima noastră.

Aici se înscrie, foarte devreme în teologia misionară a Bisericii, importanţa traducerii *Sfintei Scripturi* şi a Liturghiei în limbile vorbite. Să amintim lucrarea curajoasă a Sfinţilor Chiril şi Metodie. Cum spune părintele Meyendorff, *misiunea bizantină în lumea slavă se pune de obicei în legătură cu ceea ce se numeşte „ideologia chirilo-metodiană", şi este caracterizată prin traducerea atât a Sfintei Scripturi, cât şi a Liturghiei în limba vorbită a popoarelor recent convertite de către cei doi fraţi.*[1] El nuanţează puţin lucrurile, spunând că *clericii bizantini nu au respectat întotdeauna principiile adoptate de către cei dintâi misionari. Evidenţa istorică arată că s-a practicat elenizarea forţată şi integrarea culturală, în special atunci când imperiul a reuşit să obţină controlul politic direct asupra ţărilor slave. Totuşi, sensul* ***teologic*** *fundamental al misiunii creştine, aşa cum a fost*

[1] *Ibid.*, p. 288.

exprimat de către Sfântul Chiril în ***Prologul*** *său la Evanghelia pe care a tradus-o, nu a fost atacat în principiu niciodată.* Iată acest prolog:

Deoarece ai învăţat să auzi, popor slav,
Ascultă Cuvântul, că a venit de la Dumnezeu,
Cuvântul ce hrăneşte sufletele omeneşti,
Cuvântul care fortifică inima şi mintea [...]
Pentru aceea Sfântul Pavel a învăţat:
Când îmi înalţ rugăciunea către Dumnezeu,
Mai degrabă vorbesc cinci cuvinte
Pe care fraţii toţi le vor înţelege,
Decât zece mii de cuvinte ce înţelese nu sunt.[1]

Părintele Meyendorff adaugă: *Clar, autorul vede vestirea Evangheliei ca esenţială pentru firea însăşi a credinţei creştine. [...] Cuvântul trebuie auzit şi înţeles; de aici, necesitatea traducerii* Sfintei Scripturi *şi a textelor de cult în limba poporului. Acest principiu [...] va rămâne trăsătura distinctivă a misiunii ortodoxe, într-o vreme în care Apusul creştin opta pentru o limbă unificată dar moartă, latina, ca singur canal pentru comunicarea Cuvântului. Sfinţii Chiril şi Metodie au purtat mai multe discuţii, în timpul misiunii lor din Moravia şi în timpul şederii lor la Veneţia, cu misionari franci care susţineau „erezia celor trei limbi". [...] Chiril şi Metodie evidenţiau că, în Răsărit, slavii şi armenii, perşii, egiptenii, georgienii şi arabii Îl lăudau pe Dumnezeu în propriile lor limbi. Politica deliberată de traduceri presupunea o misiune ce se transforma într-o „indigenizare" rapidă a Bisericii, „indigenizare" devenită parte integrantă din diversele culturi naţionale. În cele din urmă, creştinismul ortodox bizantin s-a înrădăcinat adânc în viaţa lor şi nici o dominaţie străină sau vreo ideologie profană nu a putut să-l smulgă cu uşurinţă. [...] Metodele şi principiile misionare bizantine şi-au aflat continuarea în Rusia ortodoxă.*[2]

[1] Citat de Meyendorff, *op. cit.*, p. 289.
[2] *Ibid.* [în trad. rom. 290 – 291]

10. Privire de ansamblu asupra eclesiologiei ortodoxe moderne[1]

La fel ca şi teologia trinitară, ca şi hristologia sau ca şi teologia sacramentală euharistică, eclesiologia a cunoscut o anumită evoluţie, sau, mai degrabă, a trebuit să ţină seama de problemele politice, sociale sau teologice schimbătoare. Prin urmare, pentru a pune problema unei istorii a eclesiologiei ortodoxe, trebuie să ştim pe ce ne putem întemeia cunoaşterea în domeniul eclesiologiei ortodoxe de-a lungul secolelor. Există lucrări teologice fundamentale în care s-a definit ori s-a determinat conştiinţa Bisericii de a fi ea însăşi?

Nu este de ajuns să facem un salt de la Sfântul Ciprian de Cartagina (*De catholicae ecclesiae unitate*) sau de la *Catehezele mystagogice* ale unor autori precum Sfântul Chiril al Ierusalimului, Teodor de Mopsuestia sau Fericitul Augustin, care explică pentru catehumeni latura eclesiologică a Simbolului credinţei, ca să ajungem dintr-o dată până în secolul XIX. Există cu siguranţă o conştiinţă eclesiologică simţită în cotidian, şi care trebuie deslușită în documentele canonice, în corespondenţa Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, precum Sfinţii Vasile cel Mare sau Grigorie Teologul. Problema Bisericii se pune în raport cu schisma ce se adânceşte între Orient şi Occident, căci polemica despre *Filioque* nu este niciodată detaşată de întrebări referitoare la autoritatea romană şi la primatul papal. Prin urmare, chiar la Sfântul Grigorie Palama şi la Nil Cabasila (unchiul lui Nicolae), există texte deosebit de importante privitoare la primatul roman. Părintele Meyendorff le-a analizat în contribuţia sa la lucrarea colectivă *La primauté de Pierre.*[2] Articolul său se referă la înţelegerea textului din *Matei* 16, 18: *Tu eşti Petru, şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea.* De la Sfântul Ciprian şi până în ultima epocă a gândirii patristice bizantine, Biserica Ortodoxă nu a încetat să reflecteze la sensul şi la limitele acestei promisiuni făcute lui Petru. Trebuie spus că

---

[1] P. George Florovsky, *Les Voies de la Théologie russe*; Paul Evdokimov, *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle*, în « Revue des Sciences religieuses », nr. 34; P. Louis Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, cap. 10.

[2] J. Meyendorff, *La primauté de Pierre*, Neuchâtel, 1964.

începând cu secolele XVII şi XVIII, catehismele ortodoxe sau mărturisirile de credinţă cu o oarecare autoritate, făcând parte din cărţile „simbolice" ale Ortodoxiei, sunt adesea influenţate de perspectiva eclesiologică occidentală. Ele se referă, în general, la „însuşirile" Bisericii, dar ale unei Biserici definite înainte de toate ca o societate unită prin credinţă, prin ierarhie şi prin Sfintele Taine. Este ceea ce se regăseşte şi în mărturisirile de credinţă ale Reformei. În această perspectivă Paul Evdokimov spune că *Biserica a existat vreme de cincisprezece secole fără a căuta să-şi precizeze natura sa; Reforma a făcut să se pună această problemă eclesiologică la Conciliul de la Trente, iar Conciliul Vatican a pus-o Orientului.*[1] Aceasta explică lipsa tratatelor de eclesiologie în Biserica primară, dacă facem abstracţie de Sfântul Ciprian al Cartaginei şi de textele catehetice privitoare la *Simbolul credinţei.*

Cu siguranţă că în momentul în care Biserica a fost negată chiar în ceea ce priveşte temeliile şi natura sa, ea s-a văzut obligată să-şi pună întrebări asupra sa. În descrierea pe care o *face principalelor tendinţe în eclesiologia ortodoxă a secolului XIX*[2], Paul Evdochimov menţionează în preambul renaşterea monastică şi duhovnicească din secolul XVIII. Revenirea la împărtăşania deasă este urmarea renaşterii teologice şi duhovniceşti a ortodoxiei, greceşti, ruseşti, balcanice, de care noi ne bucurăm astăzi. De aceea trebuie spus că pentru renaşterea teologiei ortodoxe şi, prin urmare, a eclesiologiei, a fost preponderentă opera Sfântului Nicodim Aghioritul, a Sfântului Paisie Velicikovsky şi a tuturor celor care au fost ucenicii lor în Moldova, în întreaga Românie şi în ţările slave.

Catehism şi manuale şcolare

Să amintim cât de influenţat a fost învăţământul teologic ortodox de ceea ce părintele Florovsky numea „captivitatea babilonică" protestantă şi latinizantă. Influenţa metodelor dogmatice occidentale s-a făcut simţită mai cu seamă în învăţământul şcolar oficial. Unul din martorii cei mai iluştri în acest sens este mitropolitul Macarie Bulgakov al Moscovei (†

[1] P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 58.
[2] În *Revue des Sciences Religieuses*, t. XXXIV (1960), p. 57 – 76.

1882), autorul unei istorii monumentale a Bisericii şi, de asemenea, al unei *Teologii Dogmatice*, în trei volume, care este o sumă de referinţe biblice şi patristice, dar care va rămâne „lipsită de sens dogmatic" (Florovsky). Totuşi, utilizarea din abundenţă a citatelor din literatura patristică marchează un început de întoarcere la izvoarele credinţei noastre. Homiakov a fost foarte sever, poate chiar nedrept, spunând că „puţea a scolastică".

În istoria dogmaticii ortodoxe ruse, care coincide, de altfel, cu cea a dogmatiştilor greci contemporani (Andruţos, Diovuniotis), îl găsim apoi pe Filaret, arhiepiscop de Cernigov, care a aprofundat textele biblice şi, în mod particular, textele mesianice. El dă un conţinut mai bogat catehismului clasic. Apoi urmează dogmatica istorică a episcopului Silvestru. Chiar înainte de război, un manual de teologie dogmatică al arhiepiscopului Malinovski, care se voia ultimul strigăt al teologiei ruse înainte de revoluţie, nu este, din nefericire, decât o întoarcere la teologia de şcoală.

Alexei Homiakov şi slavofilii[1]

Eclesiologia slavofililor reprezintă o turnantă notorie atât în ceea ce priveşte metoda, cât şi conţinutul teologic însuşi al învăţământului. Asistăm în Rusia, atât în preajma Academiilor teologice, cât şi în cadrul mănăstirii Optina, la o redescoperire a gândirii patristice.[2] Gândirea slavofililor este fecundată de această întoarcere la textele patristice, legată, în particular, de activitatea mănăstirii Optina şi de cea a „stareţilor"[3].

Pentru cel mai important reprezentant al mişcării slavofile, care a fost Alexei Homiakov, Biserica este o societate ideală care determină principiile organice ale vieţii umane, sociale, care este ea însăşi după imaginea Societăţii divine absolute, după modelul Sfintei Treimi. El sintetizează toată cercetarea eclesiologică în elaborarea noţiunii de *sobornost*, care este pentru el o mărturie de

[1] Cf. Abbé Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, Paris, 1939.

[2] A se vedea de exemplu P. Ciprian Kern, *Les Traductions russes des textes patristiques*, Chevetogne, 1957.

[3] Nu cu sensul de egumen, de persoană care conduce o mănăstire, ci cu cel de părinte duhovnicesc autentic, experimentat, mare ascet, cu viaţă trăită în sfinţenie (n. tr.).

credinţă: *Unitatea Bisericii decurge, în mod necesar, din unitatea lui Dumnezeu; pentru că Biserica nu este multiplicitate de persoane în individualitatea lor proprie, ea este unitatea harului divin care sălăşluieşte în multiplicitatea creaturilor înţelegătoare supuse harului.*[1]

Această temă a *sobornost*-ului va avea un important ecou şi o amplă răspândire în opera slavofililor[2], până la fraţii Trubeţkoy, care vor defini natura colegială (*sobornaia priroda*) a sufletului omenesc, a cunoaşterii. Prin el însuşi, prin natura sa profundă, omul este deci o fiinţă eclesială şi colegială, sau, am spune noi astăzi, o fiinţă liturgică.[3] *Sobornost* este, înainte de toate, un termen calitativ, exprimând totalitatea şi integritatea credinţei şi a vieţii. *Răspândirea cantitativă, spaţială, nu este decât o consecinţă şi o manifestare a acestei integrităţi interioare.*[4]

Cât despre Homiakov, el subliniază importanţa consensului eclesial (*consensus ecclesiae*), prin care se exprimă chiar vocea Duhului Sfânt, dincolo de orice definiţie formală, de orice criteriu exterior al adevărului.

Mitropolitul Filaret al Moscovei

Trebuie menţionat rolul preponderent al „Hrisostomului rus", Sfântul Filaret, mitropolit al Moscovei († 1867). Vreme de peste cincizeci de ani el a avut o influenţă decisivă asupra destinului Bisericii ruse. El este cunoscut pentru *Omiliile* sale teologice, în mod deosebit pentru *Omilia la Sfânta şi Marea Vinere*, în care vorbeşte despre *iubirea crucificatoare a Tatălui, despre iubirea crucificată a Fiului şi despre iubirea triumfătoare a Duhului Sfânt în biruinţa Învierii.* El a luptat pentru *folosirea limbii ruse în cult şi pentru traducerea Sfintei Scripturi.* Se poate sesiza la el un sens mistic şi duhovnicesc al Bisericii, al tradiţiei sale, ca şi al Duhului Sfânt care sălăşluieşte în ea. Se pare că mitropolitul Filaret ar fi

---

[1] „L'Eglise est une", în A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution*, Cerf, Paris, 1953.

[2] A se vedea A. Gratieux, *op. cit.*, sau B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, vol. 1, Paris, 1948.

[3] A se vedea B. Zenkovsky, *La «Sobornost» dans la nature de l'homme*, în « Dieu vivant », nr. 27, p. 67 – 80.

[4] P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 67.

fost în strânsă corespondenţă cu patriarhii Bisericilor orientale aflate încă sub jug otoman, precum şi inspiratorul acelui text profund care este *Enciclica Patriarhilor orientali* din 1848.

Această *Enciclică* era un răspuns la scrisoarea papei Pius al IX-lea, care pregătea dogma infailibilităţii pentru Conciliul întâi Vatican. Ea a fost recunoscută ca un text simbolic, de referinţă în conştiinţa ortodoxă. Aici se afirmă adevărul, devenit fundamental, că numai Poporul lui Dumnezeu este păstrătorul Credinţei şi al Sfintei Tradiţii. Ea se încheie printr-o reamintire a eclesiologiei conciliarităţii, în sensul cel mai larg al cuvântului, care este acela al Bisericii Ortodoxe dintotdeauna. Această enciclică este semnată de aproximativ treizeci de episcopi, între care Antim al Constantinopolului, Ierotei al Alexandriei, Metodie al Antiohiei, Chiril al Ierusalimului, Sfântul Sinod de la Constantinopol, Sfântul Sinod de la Antiohia şi Sfântul Sinod de la Ierusalim. În mod particular se afirmă: *La noi, nici o inovaţie nu a putut fi introdusă, nici de către patriarhi, nici de către sinoade, pentru că la noi, apărătorul religiei este însuşi trupul Bisericii, adică Poporul însuşi, care vrea ca religia să-i rămână veşnic neschimbată şi la fel cu a Părinţilor săi*[1].

Paul Evdokimov adaugă că mitropolitul Filaret comentează în chip admirabil această enciclică, definind chiar principiul sobornicităţii. *Toţi împreună şi toţi în succesiune, formează prin voia lui Dumnezeu o singură Biserică ce este depozitara adevărată a Tradiţiei sfinte. „Poporul" înseamnă ansamblul ierarhiei şi al credincioşilor, constituit din aceste elemente inseparabile şi complementare ale Trupului.*[2] Tema aceasta a *Poporului lui Dumnezeu* va fi dezvoltată de către părintele Nicolae Afanassiev în secolul XX. Ea se găseşte şi în *Lumen gentium*, care este textul despre eclesiologie formulat şi promulgat la Conciliul Vatican II.

Moralism eclesiologic

Paul Evdokimov consacră un capitol pentru ceea ce el numeşte „moralism eclesiologic şi teologic", reprezentat de Tareev

---

[1] *Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848* [trad. rom. T. M. Popescu, Bucureşti, 1935, p. 132].

[2] Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 68.

şi de mitropolitul Antonie Khrapovitsky († 1937). El a reacţionat cu tărie împotriva scolasticii occidentale (sau orientale), la fel ca împotriva a tot ceea ce îi părea că prezintă o urmă de misticism, şi aceasta în favoarea unui „moralism" teologic. În ceea ce priveşte dogmele, insistă asupra aspectului practic şi moral al acestora. De exemplu, sensul moral al dogmei despre Sfânta Treime este dragostea. El îşi defineşte sistemul ca un „monism etic". *Misiunea lui Hristos este, înainte de toate, pastorală şi Fericirile evanghelice se constituie în simbol de credinţă şi în chartă a Împărăţiei Cerurilor.*[1] Miezul tainei Mântuirii nu este atât răstignirea pe Golgota, cât agonia lui Iisus în grădina Ghetimani. *Cuvânul „mistic" are pentru el întotdeauna sensul peiorativ de „magic". El porneşte de la o idee foarte justă despre aplicarea morală a dogmelor în viaţă, dar sfârşeşte prin considerarea exclusiv morală a dogmelor, riscând prin acestea reducerea lor doar la adevărul etic. Astfel, taina Sfintei Treimi se reduce la imaginea pedagogică a unităţii, iar episodul din grădina Ghetimani devine punctul culminant al Evangheliei. În lipsa unei mistici autentice, inerente pentru spiritul Sfinţilor Părinţi, în lipsa unei perspective metafizice, sensul de negrăit al Crucii, dogma răscumpărării sunt descrise în termenii unui „impresionism teologic". Eclesiologia capătă semnificaţia unui voluntarism dirijat înspre domeniul social.*

Renaşterea din secolul XX

Această renaştere este pregătită de curentele spirituale şi teologice ale secolul XIX. Să amintim capitolul despre Biserică din *Stâlpul şi temelia adevărului* de Pavel Florensky.[2] Înainte chiar de tratatul său de eclesiologie, *L'Epouse et l'Agneau*,[3] părintele Serghei Bulgakov abordează tema aceasta în studii magistrale publicate în revista „Puti", cu o analiză asupra tradiţiei vii şi mereu actuale a Bisericii.[4] În 1937, părintele Bulgakov şi colegii săi de la

[1] *Ibid.*, p. 73.
[2] P. Florensky, *Colonne et Fondement de la Vérité*, Paris, 1975 [trad. rom. E. Iordache şi colectiv, *Stâlpul şi temelia adevărului* Polirom, 2000].
[3] Idem, *L'Epouse et l'Agneau*, Paris, 1984.
[4] În *Tradition vivante*, Paris, 1937 (Revista Institutului Saint-Serge).

Institutul *Saint-Serge* participă la prima întâlnire a teologilor ortodocşi la Atena, unde această temă a Tradiţiei vii a fost pusă în relief în mod deosebit de către el însuşi şi de către părintele G. Florovsky. El o abordează şi în cartea sa *Ortodoxia*, apărută în 1937, într-o traducere a părintelui Lev Gillet, şi retradusă mai târziu după textul rusesc integral de către Constantin Andronikov.[1] Primele capitole vorbesc chiar despre Sfânta Tradiţie. Cele dintâi cuvinte ale acestei lucrări merită să fie reluate aici: *Ortodoxia este Biserica lui Hristos pe pământ. Biserica lui Hristos nu este o instituţie, ea este* ***viaţă nouă împreună cu şi în Hristos****, transfigurată prin Duhul Sfânt [...] Esenţa Bisericii este viaţa divină care se manifestă în viaţa creată; este îndumnezeirea creaţiei, realizată prin puterea Întrupării şi a Cincizecimii.*

Se găsesc deja aici intuiţiile esenţiale ce vor fi dezvoltate de către Vladimir Lossky asupra „diadei" lui Hristos şi a Duhului Sfânt. Este vorba despre dubla iconomie a lui Hristos şi a Duhului Sfânt. Avem deja aici începutul unei eclesiologii euharistice, care va fi reluată de către părintele Afanassiev. Sinteza neo-patristică a lui Vladimir Lossky este de o coerenţă internă remarcabilă. Eclesiologia sa decurge din expunerea tainei Sfintei Treimi şi a iconomiei trinitare a mântuirii, sau, mai degrabă, din dubla iconomie a Fiului şi a Duhului Sfânt.[2] Lucrarea lui Hristos asigură restaurarea naturii umane în unitatea Trupului lui Hristos; Duhul Sfânt transmite persoanelor plenitudinea vieţii dumnezeieşti.

Referitor la părintele G. Florovsky, vom preciza că şi el este marcat de întoarcerea la gândirea creatoare a Sfinţilor Părinţi, fiind mai familiarizat cu Părinţii capadocieni decât cu Sfântul Grigorie Palama. Există un anumit conflict de şcoală, de caracter sau de generaţie între hristomonismul radical al lui Florovsky şi echilibrul hristo-pnevmatic al lui Vladimir Lossky. Florovsky[3] are o viziune hristocentrică asupra Bisericii, citându-l adesea pe Fericitul

[1] S. Bulgakov, *Ortodoxia*, Paris, 1980.

[2] A se vedea capitolul *Les deux aspects de l'Eglise* în *Introduction à la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944 [trad. rom. V. Răducă, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, Bucureşti, 1998].

[3] Cf. capitolului *Le Corps du Christ vivant* în *La Sainte Eglise universelle*, Neuchâtel-Paris, 1948.

Augustin pentru a aminiti că creştinii sunt un singur Trup în Hristos. El spune că, într-un anumit sens, *Biserica este Hristos însuşi*, în toată plinătatea Sa. *Această identificare rezultă, de altfel, din toată concepţia despre Întrupare, mărturisită de către Sfinţii Părinţi ai Bisericii. Întreaga natură umană este asumată aici în unirea cu Dumnezeu. Cum spune Fericitul Augustin, „nu numai că am devenit creştini, dar am devenit Hristos" (Non solum nos christianos factos esse sed Christum).*[1] Sfântul Chiril al Ierusalimului, în cea de-a treia *Cateheză mystagogică despre Mirungere*, spune acelaşi lucru: *Voi sunteţi Hristoşi.* Prima semnificaţie a cuvântului *creştin* la Antiohia nu desemna apartenenţa la o religie sau la o sectă, ci semnifica apartenenţa la Hristos. *Dacă El este Capul*, continuă părintele Florovsky, *noi suntem mădularele. Întregul om este El în noi. (Totus homo ille et nos, Christus et ecclesia).*[2] Sau: *Hristos nu este numai Capul, lipsind din Trup, ci El este în întregime în Cap şi în Trup (Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore).*[3] Această expresie *totus Christus* se găseşte adesea la Fericitul Augustin, mai cu seamă în învăţământul catehetic, fiind una dintre ideile sale fundamentale. *Când vorbesc despre creştini la plural, îi văd una în Hristos Cel unul: noi suntem mai mulţi dar noi una suntem.*[4] Părintele G. Florovsky spune, cu o mare îndrăzneală, chiar că eclesiologia nu este o parte a dogmaticii, ci că este doar un capitol al hristologiei. El o aşază în interiorul hristologiei şi nu în continuarea sa.[5]

Opusă acestui hristocentrism radical, se află poziţia echilibrată a lui Lossky, care deosebeşte iconomia Fiului de cea a Duhului Sfânt. El subliniază că Hristos realizează unitatea naturii umane; în Hristos, Duhul Sfânt asigură diversitatea persoanelor sau a ipostazelor. Împotriva acestui schematism se va ridica părintele G.

---

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Fericitul Augustin, *In Psalm. 127, 3.*
[5] G. Florovsky, *op. cit.* p. 12.

Florovsky, reamintind că Duhul Sfânt este, nu mai puțin decât Hristos, artizanul unității.[1]

Părintele N. Afanassiev redefinește principiile eclesiologiei ortodoxe în jurul tainei centrale a Euharistiei. El vede plenitudinea Bisericii realizată în jurul episcopului în Euharistie, în chiar catolicitatea Bisericii locale. El se referă la Sfântul Ignatie, la Sfântul Policarp și la Sfântul Irineu pentru a arăta realizarea acestei plenitudini catolice a Bisericii în Biserica locală, al cărei centru este Euharistia. El o opune, într-un mod puțin schematic poate, concepției occidentale și juridice a unei eclesiologii universale, centrate în jurul puterii monarhice a episcopului, care tinde către gruparea puterii monarhice în jurul celui investit cu primatul, la limită, în jurul papei.[2]

La Al. Schmemann și J. Meyendorff găsim o analiză aprofundată a temei primatului regional și universal, expusă în *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe.*[3] Vedem aici modul în care era conceput primatul în Biserica primară, de-a lungul scrierilor *Noului Testament* și apoi în istoria Bisericii, până la cea a Bizanțului. Însă lucrarea cea mai importantă este cea a părintelui Meyendorff, scrisă în rușește, apoi în franceză, publicată în volumul pomenit mai sus, în care se studiază locul Romei în eclesiologia unor autori bizantini, precum Sfântul Grigorie Palama, Nil și Nicolae Cabasila. Încă la conciliul de la Florența, Bizanțul era gata să accepte un primat roman, ulterior înlocuit cu primatul Constantinopolului în cadrul unei colegialități a Bisericii nedespărțite. Părintele Meyendorff reamintește cu insistență că *în Apus, Biserica s-a dezvoltat ca o instituție puternică; în Răsărit, ea a fost văzută, în primul rând, ca organism sacramental (sau „mistic") răspunzător de „cele dumnezeiești" și înzestrat doar cu structuri instituționale limitate.*[4]

În zilele noastre, ultimul care a reînnoit gândirea ortodoxă în dezbaterea asupra primatului, și într-o manieră mai generală,

[1] Idem, *Christ and his Church*, în volumul *1054 – 1954, L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1955.

[2] A se vedea în mod particular N. Afanassiev, *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris, 1975.

[3] Neuchâtel, 1960.

[4] *Initiation...*, p. 286.

asupra eclesiologiei ortodoxe, este mitropolitul Pergamului, Ioannis Zizioulas.[1] El continuă, nuanţând-o desigur, opera părintelui G. Florovsky, al cărui elev a fost, pentru a arăta fundamentul hristologic şi totodată pnevmatologic al eclesiologiei. În teza sa de doctorat *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise,* el caută să determine locul Euharistiei şi al episcopului în taina unităţii Bisericii. Deşi corectează câteva aspecte ale gândirii părintelui Afanassiev, el dezvoltă totuşi ideile principale ale acestuia în ceea ce priveşte „eclesiologia euharistică". Euharistia nu mai este înţeleasă ca o activitate a ierarhiei, ci ca Taina Bisericii, ca actualizare a Tainei lui Hristos prezent în toată plinătatea Sa în istorie, ca acţiune comună (liturghia) Bisericii, constitutivă chiar fiinţei şi vocaţiei sale.

Pornind de la această centralitate a Euharistiei în Biserică, mitropolitul Ioannis Zizioulas dezvoltă concepţia sa despre temelia hristocentrică a Bisericii. Găsim aici una dintre ideile cele mai fecunde şi mai originale ale sale. Este vorba despre distincţia între abordarea „istorică" şi abordarea eshatologică a continuităţii Bisericii cu Apostolii (şi, desigur, cu Hristos însuşi). Pe de-o parte, spune el, în esenţă, Apostolii sunt investiţi cu o misiune pe care să o împlinească în timp şi în spaţiu. Ei sunt împrăştiaţi şi trimişi în toată lumea. Ei constituie un inel de legătură între Hristos şi Biserică, fiind elemente ale unui proces istoric neîntrerupt, investiţi cu o misiune ce aparţine unei mişcări de continuitate liniară. Pe de altă parte, Apostolii au o funcţie eshatologică, fiind percepuţi ca un colegiu unic şi indivizibil, care se adună de la marginile pământului într-un loc şi spaţiu unic, acela al Bisericii reunită în Euharistie, manifestare şi anticipare a Împărăţiei Cerurilor. În ambele cazuri, Duhul Sfânt este în lucrare, „construind" Trupul lui Hristos în existenţa sa pământească, în dezvoltarea sa istorică şi în taina unităţii sale sacramentale şi eshatologice.

Totuşi, în abordarea istorică, *Sfântul Duh este dat prin Hristos, prin Apostoli şi prin urmaşii lor, până la sfârşitul timpului. Duhul Sfânt este aici trimisul lui Hristos şi depinde de El.*

---

[1] A se vedea volumul său *L'Etre ecclésial,* Geneva, 1981, apoi lucrarea sa de doctorat *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise,* Paris, 1994.

În abordarea eshatologică, Duhul este Domnul, El transcende istoria liniară şi transformă continuitatea istorică într-o prezenţă.

În concluzie, mitropolitul Zizioulas insistă, în ansamblul operei sale, asupra faptului că *venirea lui Hristos trebuie considerată ca fiind constituită pnevmatologic. Hristos nu este Hristos dacă nu este o existenţă în Duh, adică o existenţă eshatologică.* Nu trebuie să vorbim despre Hristos în termeni de individualitate închisă, ci în termeni de personalitate în comuniune, sau de personalitate „corporativă" (sau colectivă).[1] Toate aceste idei ale mitropolitului Zizioulas găsesc un ecou imens în teologia ortodoxă modernă şi contribuie la o înnoire a categoriilor noastre teologice şi, în particular, a conştiinţei noastre despre Biserică, despre natura şi misiunea sa.

[1] Această temă a „personalităţii corporative" a lui Hristos în gândirea mitropolitului Ioannis Ziziulas pune anumite probleme conştiinţei teologice ortodoxe. Persoana însăşi pare să se dizolve în această personalitate corporativă. Totuşi, în kenoza Sa, Hristos intră în singurătate, şi numai prin coborârea la iad şi prin Înălţarea Sa *îi atrage pe toţi la Sine (Ioan* 12, 32), îl recapitulează pe Adam integral, devine Hristos şi Mântuitor (*Fapte*, 2, 36; 4, 11; 5, 31, *Filipeni* 2, 11).

V. Însușirile Bisericii

1. Preambul

Pasajul eclesiologic din *Simbolul credinței*

În manualele școlare de eclesiologie, cele patru „însușiri" ale Bisericii sunt „tratate", în mod curent, potrivit Simbolului de credință niceo-constantinopolitan. Este vorba despre o enumerare, adesea formală, ce riscă să lase pe dinafară sensul necesar și legătura intimă reciprocă a acestor noțiuni. Cele patru însușiri ale Bisericii sunt *Unitatea, Sfințenia, Catolicitatea* (*Sobornicitatea*) și *Apostolicitatea.* Toate aceste însușiri ne introduc în însăși taina Bisericii, fiind dimensiuni vii, ce aparțin chiar ființei Bisericii, ontologiei sale.

Noi credem în Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolică. Aceasta este tradiția creștină despre Biserică, învățată de la Părinți, afirmată de Sinoade, păstrată în creștinătate de-a lungul veacurilor. Nici un credincios nu va pregeta vreodată să mărturisească aceste patru atribute ale Bisericii pe care el le simte adevărate, datorită acestui instinct al adevărului, acestei facultăți pe care am putea-o numi „înnăscută", proprie tuturor fiilor Bisericii, instinct sau facultate care se numește credință. Înțelegem – sau cel puțin simțim, confuz, dar temeinic – că dacă am priva Biserica de unul din aceste atribute, ea nu ar mai fi Biserică și că numai acordul acestor patru însușiri, mărturisite în Crez, *exprimă plinătatea ființei ei.*[1]

Să amintim aici că numai la al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) a fost introdus acest pasaj eclesiolo-gic, urmându-l pe cel despre Duhul Sfânt, foarte dezvoltat în urma controverselor pnevmatologice. Simbolul primar (precum cel al Apostolilor, datând din secolul III, și care în Apus este folosit până

[1] Vladimir Lossky, *Du troisième attribut de l'Eglise* în *A l'image et à la ressemblance de Dieu,* Paris, 1967, p. 167 [trad. rom. A. Manolache, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu,* Ed. Humanitas, București, 1998, p. 163].

în zilele noastre), sau cel de la Niceea, se limitau la o scurtă menționare a Duhului Sfânt și a Sfintei Biserici.

Dar, scurtimea aparentă a primelor simboluri de credință nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că în conștiința profundă a Bisericii primare, taina Duhului Sfânt ținea mai puțin de o viziune teologică speculativă, fiind o acțiune sfințitoare și însuflețitoare în Biserică și pentru lume. La fel, Biserica era percepută mai puțin într-o perspectivă ontologică, cât mai ales ca domeniu însuflețitor și sfințitor al Duhului dumnezeiesc și îndumnezeitor. Voi cita aici un pasaj dintr-un studiu foarte lămuritor al cardinalului Joseph Ratzinger, în care acesta analizează simbolul de credință al Apostolilor: *În conștiința creștinului de la început, credința în Duhul Sfânt și în Biserică se interferau.* (Potrivit Sfântului Irineu, *acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica, acolo unde este Biserica, acolo este Duhul Sfânt*). *Trebuie considerat a fi o nenorocire pentru dezvoltarea ulterioară a Bisericii faptul că această interferență, această legătură între Duhul Sfânt și Biserică a fost ruptă. Doctrina despre Biserică, la fel ca și doctrina despre Duhul Sfânt, au pierdut astfel deopotrivă. Biserica nu a mai fost înțeleasă în realitatea sa pnevmatică și harismatică, ci a fost considerată doar sub aspectul Întrupării. Ea a sfârșit prin a fi explicată în întregime pornind de la categorii de putere luate din gândirea profană. În acest fel, nu mai era loc pentru doctrina despre Duhul Sfânt, doctrină care nu a continuat să dăinuie decât într-o mică măsură, în simpla evlavie. Astfel, doctrina despre Duhul Sfânt a fost cuprinsă într-o doctrină trinitară abstractă și a pierdut practic, din cauza aceasta, orice funcție în conștiința creștină. [...] Doctrina despre Biserică avea punctul de pornire în doctrina despre Duhul Sfânt și despre darurile Sale. Iar scopul acestei eclesiologii este o doctrină a relației dintre Dumnezeu și oameni, o doctrină a rolului venirii lui Hristos în devenirea întregii umanități.*[1]

Trebuie să precizez că aceste rânduri au fost scrise de către un teolog catolic, conștient de existența unui anumit divorț între pnevmatologia trăită și eclesiologie. În ce măsură noi, ortodocșii,

[1] Joseph Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, p. 238-239.

putem face aceeaşi remarcă, mai ales pentru perioada de „robie babilonică" a învăţământului nostru post-bizantin, a instituţionalismului excesiv al structurilor noastre eclesiale, în raport cu natura sacramentală şi divino-umană a Bisericii ?

Voi reţine aici câteva aspecte generale:

a) Vechile simboluri de credinţă – dintre care, în mod particular, primul simbol de la Niceea – nu conţin întotdeauna o menţiune explicită a Bisericii; din acest punct de vedere, adăugarea făcută de Sinodul de la Constantinopol este în contrast cu vechiul simbol de credinţă.

b) Simbolurile de credinţă occidentale conţin menţiuni ale Bisericii care par scurte, dar care, de fapt, o explicitează, atât când se face referire la temelia Bisericii, care este Duhul Sfânt, cât şi la manifestările sale, care sunt roadele Duhului Sfânt: comuniunea sfinţilor, iertarea păcatelor, învierea trupurilor, viaţa veşnică.

c) Legătura dintre Duhul Sfânt şi Biserică este mai puternic exprimată în simbolurile de credinţă occidentale decât în simbolul niceo-constantinopolitan, deoarece acesta din urmă a amplificat pasajul despre Duhul Sfânt. În epoca respectivă trebuia afirmată divinitatea Duhului Sfânt. Desigur, doctrina despre Biserică trebuie să-şi găsească punctul de pornire în doctrina iconomiei trinitare. Dar nici chiar aici Duhul Sfânt nu trebuie separat. Este carasteristic faptul că în primele veacuri creştine, Biserica era, înainte de toate, locul în care lucra Duhul Sfânt. Ceea ce a permis părintelui Afanassiev să-şi intituleze teza de doctorat *L'Eglise du Saint Esprit* (*Biserica Duhului Sfânt*).[1] Această legătură a eclesiologiei cu Duhul Sfânt, şi deci cu toată iconomia trinitară a mântuirii, este în mod cert fundamentală.

Cu siguranţă că este arbitrar şi artificial să distingem Biserica în ea însăşi de însuşirile sale, care i-ar fi adăugate şi care o definesc. Desigur, *Biserica sfântă* se opune *sinagogii răzvrătite*, sau *Femeia înveşmântată în soare*, castă şi pură, se opune *marii păcătoase* din Babilon, *unitatea* se opune *divizării*, iar *catolicitatea* se opune *particularismului*, dar aceste însuşiri sunt aspecte esenţiale ale fiinţei Bisericii; fără ele, Biserica nu mai este Biserică. În cele din urmă, termenul de Biserică este, de asemenea, un

[1] Paris, 1975.

calificativ care exprimă alegerea şi sfinţirea pe care a făcut-o Dumnezeu şi care a căpătat un sens de definiţie simbolică a tainei sacramentale.

Fără a putea intra aici în detaliile evoluţiei şi ale formării primelor simboluri de credinţă[1], voi aminti ceea ce se poate considera ca reprezentând trei etape (mai degrabă tematice decât strict cronologice) în evoluţia şi în practica simbolurilor de credinţă.

Contextul baptismal şi catehetic al primelor simboluri de credinţă

Primii care scriu despre ritualul Botezului, Iustin, Tertulian, Ipolit, aşază mărturisirea de credinţă treimică chiar în momentul triplei afundări, într-un adevărat dialog între celebrant şi catehumen. Iată mărturia Sfântului Ipolit Romanul, din *Tradiţia Apostolică*: *Când cel care se botează va intra în apă, cel ce botează, punând mâinile asupra lui, să zică aşa:*

- *Crezi tu în Dumnezeul Tatăl Atotputernicul ?*

Şi cel care se botează să zică:

- *Cred.*

Şi îndată, cel ce ţine mâna pe capul lui îl cufundă o dată. Şi după aceasta să zică:

- *Crezi tu în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care s-a născut de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi s-a răstignit în timpul lui Pilat din Pont, Care a murit şi s-a îngropat şi a înviat a treia zi din morţi? şi s-a suit la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui şi iarăşi va să vie, să judece viii şi morţii ?*

Şi când acela va zice „Cred", să-l cufunde a doua oară. Şi iarăşi să zică:

- *Crezi tu în Duhul Sfânt şi în Sfânta Biserică şi în învierea trupului ?*

Şi cel ce se botează să zică:

---

[1] Dintre studiile cele mai importante dedicate acestei teme, se poate consulta P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint - étude sur l'histoire de la théologie du Symbole*, Paris, 1947; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1972; H. de Lubac, *La foi chrétienne - essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, 1970; J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. 1, Paris, 1955, p. 29-36.

- *Cred,*
și așa să-l cufunde a treia oară.[1]

Astfel, nu există urme din primele secole ale unei formule baptismale rostită de către celebrant asupra celui ce este botezat, în timpul afundării. Tripla întrebare și tripla mărturisire de credință, care însoțesc afundarea, constituie echivalentul formulei baptismale care va fi adoptată mai târziu.[2]

Contextul euharistic

Este foarte probabil că la începutul secolului VI rostirea simbolului de credință a fost introdusă în mod permanent în Liturghie înainte de Anaforaua euharistică.[3] Cu toate acestea, absența simbolului credinței în celebrarea euharistică primară nu pune în discuție câtuși de puțin caracterul de mărturisire de credință al Liturghiei în primele secole. Există un paralelism tematic riguros între structura trinitară și cea hristologică a simbolurilor de credință și cea a vechilor anaforale euharistice. Ca și în cazul Botezului, aici mărturisirea de credință este activă, doxologică, constitutivă Sfintei Taine euharistice. Astfel, mărturisirea de credință trinitară a Bisericii corespunde plinătății laudei și aducerii de mulțumire pentru mântuirea lumii. Aici își manifestă Biserica adevărata sa identitate.

Contextul doctrinar și sinodal

Simbolurile de credință își găsesc, în cele din urmă, locul lor organic în tradiția sinodală a Bisericii, iar aceasta în două moduri. Mai întâi, în ceremonia chemării și hirotonirii unui candidat la slujirea episcopală, când acesta este invitat să mărturisească credința ortodoxă înaintea episcopilor deja hirotoniți. Tipicul

---

[1] Cap. 21, *Sources Chrétiennes*, 11 bis, p. 84 – 87 [trad. rom. P. Buburuz, *« Tradiția Apostolică » a Sfântului Ipolit Romanul,* în revista « Ortodoxia », nr. 3-4, București, 2000, p. 84].

[2] A se vedea studiul *Confession de la foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles,* în *La Liturgie, expression de la foi,* (Conférences Saint-Serge), 1978, Roma, 1979.

[3] *Ibid.*; de asemenea, cf. A. Hamman, *Du symbole de foi à l'anaphore eucharistique,* în *Kyriakon Festschrift Johannes Quasten,* vol. II, Münster, 1970, p. 835 – 843.

bizantin actual conține trei mărturisiri de credință distincte: cea niceo-constantinopolitană și alte două mărturisiri, mult mai elaborate, reflectând într-un mod foarte detaliat conflictele trinitare și hristologice, și conținând totodată o serie de anateme.

De altfel, dacă vom considera că originea sinoadelor locale trebuie căutată în sinaxele episcopale ținute cu ocazia hirotonirilor de episcopi[1], vom înțelege că întrunirile sinodale implicau, în mod necesar, mărturisirea solemnă de credință a Bisericii, în lupta contra ereziilor.

2. Unitatea Bisericii

Temelia sa, unitatea lui Dumnezeu

Toate însușirile Bisericii reflectă însăși natura Sfintei Treimi. Sfințenia Bisericii este participare la sfințenia lui Dumnezeu. Catolicitatea Bisericii reflectă tri-unitatea Persoanelor Sfintei Treimi. Apostolicitatea Bisericii se întemeiază pe ierarhia (*taxis*) inefabilă a Persoanelor Sfintei Treimi, unde viața dumnezeiască provine de la și revine la Tatăl (monarhia veșnică a Tatălui). La fel, *unitatea Bisericii decurge în mod necesar din unitatea lui Dumnezeu* (A. Homiakov). Viața Bisericii este o participare plenară la viața lui Dumnezeu, și, prin urmare, întoarcere la unitatea pierdută.

Oricare ar fi abordarea noastră referitoare la Biserică, trebuie să pornim întotdeauna de la taina vieții dumnezeiești în sine și abia apoi să abordăm structurile care o slujesc și nu invers. Este ceea ce face Homiakov, ceea ce face părintele Serghei Bulgakov și întreaga teologie ortodoxă sănătoasă. Când spunem că Biserica este după chipul vieții dumnezeiești, această afirmație privește întreaga viață a Bisericii, toate structurile sale, toate însușirile sale, întreaga sa identitate.

[1] Cf. de exemplu Jean Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965, p. 28-29.

Biserica după chipul tri-unităţii dumnezeieşti

Prin urmare, unitatea Bisericii este după chipul unităţii divine. Un punct important din teologia noastră este faptul că nu se poate disocia taina unităţii în Dumnezeu şi taina Sfintei Treimi. Căci unitate nu înseamnă uniformitate, aşa cum unitatea nu este o chestiune abstractă şi impersonală. Unitatea în Dumnezeu, pentru a prelua gândirea Sfântului Vasile cel Mare, este comuniunea veşnică, concelebrarea Persoanelor dumnezeieşti între Ele în taina infinită a iubirii intra-treimice. *Dumnezeu este Iubire*, acestă temă din *Întâia Epistolă a Sfântului Ioan* îşi pierde sensul în măsura în care „iubire" nu se referă la iubirea Celor Trei Persoane. Când spunem *trei pesoane de-o fiinţă*, nu facem decât să gângăvim, căci în mod evident noi nu putem spune ce este Fiinţa în sine. Se poate spune doar că această iubire este atât de puternică, încât ea constituie Fiinţa care este una, şi că, spre deosebire de iubirea umană, care este tot timpul o iubire ce tinde spre ceva, iubirea dumnezeiască este un repaos, o plinătate absolută, în care nu există tensiune, în care nu există nici chiar revelaţie internă.

Aşadar, unitatea Bisericii se explică în unitatea lui Dumnezeu; este Uni-Treimea. Ea trebuie să îşi găsească garantul în Persoanele dumnezeieşti şi în Bisericile locale, în catolicitatea lor, adică în plinătatea lor. Regăsim în mod necesar sensul catolicităţii şi al colegialităţii, care este un corolar al catolicităţii. Vom vedea că, de fapt, catolicitatea implică atât un sens de universalitate, cât şi unul de plenitudine, în timp ce colegialitatea descrie sau ilustrează modul de legătură al fiecăruia dintre aceste centre de viaţă divină, de har dumnezeiesc, care sunt Bisericile, unde fiecare poartă în sine plenitudinea, dar nu există decât în relaţie cu celelalte. La fel cum fiecare dintre Persoanele dumnezeieşti poartă în Sine plinătatea vieţii divine şi rămâne în relaţie cu Celelalte. Există aici o diferenţă faţă de scolastica apuseană în particular, care spune că ipostasurile (persoanele) sunt relaţii. Ortodoxia nu agreează acest mod de exprimare, ci ea preferă să spună că ipostasurile sunt tainice întru toate. Noi nu adresăm rugăciunea noastră unor „relaţii", ci ne rugăm Tatălui, care este în relaţie ontologică cu Fiul. „Relaţia" este o categorie abstractă a gândirii umane. Ipostasul este în mod ontologic în relaţie. Un ipostas care nu ar fi în relaţie nu ar fi un ipostas. Caracterul relaţional decurge, în mod necesar, din

taina persoanei sau a ipostasului. Colegialitatea divină, dacă ne putem exprima astfel, decurge din taina ipostasului. Tot astfel, colegialitatea eclesială decurge din catolicitatea sa, din plenitudinea locală, care nu este o plenitudine cantitativă.

Texte biblice

Vorbind despre unitatea Bisericii, trebuie amintite textele biblice fundamentale: *Ioan* 10, 15-16 – parabola bunului Păstor: *Şi sufletul Îmi pun pentru oi. (...) şi va fi o turmă şi un păstor.* Să reţinem de aici cel puţin faptul că unitatea în „staul" este rodul jertfei.

Ioan 11, 51-52: *a proorocit că Iisus avea să moară pentru neam. Şi nu numai pentru neam, ci şi ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi.* Din nou rezultă că unitatea Bisericii este dobândită în urma jertfei mântuitoare a lui Hristos.

Ioan 17, 21: *Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis.* Să nu uităm că acest pasaj se situează în ofranda sacerdotală a Marelui Arhiereu, care devine el însuşi victima propriei Sale jertfe.

Să mai citäm *Efeseni* 4, 4 – 6: *Este un trup şi un Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre. Este un Domn, o credinţă, un botez. Un Dumnezeu şi Tatăl tuturor, care este peste toate şi prin toate şi întru toţi.* Sau, *I Corinteni* 12, 4 - 6: *Darurile sunt felurite, dar acelaşi Duh. Şi felurite slujiri sunt, dar acelaşi Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi.* Apoi, *Fapte* 1, 14: unitatea preceda pogorârea Duhului Sfânt, când *toţi aceştia, într-un cuget, stăruiau în rugăciune.*

Unitatea Bisericii nu este deci nici accidentală, nici secundară. Biserica ar înceta să fie Biserică dacă şi-ar pierde unitatea. Imaginile neo-testamentare ale Bisericii ne descoperă necesitatea unităţii sale. Biserica este noul Popor al lui Dumnezeu, noul Israel, cu care Dumnezeu a făcut legământ prin Sângele lui Iisus Hristos. Biserica este singura Mireasă pe care Hristos şi-a ales-o, pe care El a iubit-o, a răscumpărat-o şi a sfinţit-o. Biserica este chiar Trupul lui Hristos, care are parte de aceeaşi viaţă dumnezeiască precum Capul său. Biserica este edificiul căruia Hristos îi este piatră de

temelie și piatră unghiulară, bază și culme, plinătate a Duhului Sfânt, Templul în care El sălășluiește.

Unitatea Bisericii este, înainte de toate, de natură interioară, căci Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos, deși omniprezent, este indivizibil. La fel cum Dumnezeu este unul, cum Hristos este unul, cum Duhul Sfânt este unul, tot așa, prin forța acestei unități dumnezeiești, Biserica este una și indivizibilă. Această unitate constituie o taină la care avem acces prin credință. Ea aparține deci naturii sacramentale a Bisericii și se manifestă, se exprimă, în viața sacramentală prin ierarhie, prin Sfânta Tradiție a Bisericii.

Unitatea Bisericii, planul cel dintâi al Creatorului

Unitatea Bisericii corespunde planului cel dintâi al Creatorului, care i-a chemat pe primul bărbat și pe prima femeie la o viață de dragoste și de mijlocire între Dumnezeu și creație. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul purta în sine principiul unității, de armonie și de pace lăuntrică, pe care el trebuia să îl răspândească și să îl dăruiască întregii creații. Omul nu era destinat să fie în comuniune doar cu Dumnezeu, ci era chemat, de asemenea, să unifice întreaga creație și să o aducă la supunere desăvârșită față de Creator. Păcatul a distrus acest plan inițial al lui Dumnezeu și a adus în lume ura, moartea, descompunerea, multiplicitatea. *În timp ce Dumnezeu intervine neîncetat în lume,* scrie părintele Henri de Lubac, citându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, *pentru a face ca totul să ajungă la unitate, prin acest păcat care este fapta omului, natura unică a fost divizată în mii de bucăți și umanitatea, care trebuia să constituie un întreg armonios, în care al meu și al tău să nu fie opuse deloc, a devenit o mulțime de indivizi, numeroși cât nisipul mării, cu tendințe foarte discordante.*[1] *Și acum,* spune în concluzie Sfântul Maxim Mărturisitorul, *ne sfâșiem ca și animalele sălbatice.*[2]

Acolo unde este păcatul, spunea Origen, *acolo este multiplicitate.*[3] Una dintre imaginile dragi Sfinților Părinți este

[1] Henri de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1947, p. 11.
[2] PG 90, 256.
[3] *In Ezech., Omilia* 9, 1.

antiteza dintre turnul Babel, unde orgoliul oamenilor a născut ura, discordia şi împărţirea limbilor, şi minunea din ziua Cincizecimii, când Duhul iubirii a unit din nou ceea ce era divizat. De aceea, Sfinţii Părinţi nu considerau păcatul şi răul ca defect secundar al naturii individuale, ci ca dezintegrare duhovnicească a înseşi naturii omului, întunecare a chipului lui Dumnezeu în om, pierdere a principiului unităţii. Acest principiu al unităţii şi al iubirii nu este unul oarecare printre însuşirile personalităţii omului, ci este manifestarea esenţială şi fundamentală a structurii omului creat după chipul lui Dumnezeu.

În ciuda neascultării creaturii, Dumnezeu rămâne fidel în raport cu prima Sa atitudine de iubire faţă de neamul omenesc, pe care îl va scoate din neant, pentru a-i arăta iubirea Sa, adică forţa unificatoare de care s-a îndepărtat omenirea prin păcatul strămoşesc. Întreaga Providenţă a lui Dumnezeu, toată Iconomia Sa mântuitoare, va fi îndreptată spre această reunificare a multiplului, spre această restaurare a naturii umane căzute. Şi numai prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu natura umană a găsit forma şi unitatea sa originară, revenind la comuniunea cu Dumnezeu (cf. *Ioan* 11, 52). Iubirea lui Dumnezeu se revarsă în sufletele noastre prin Duhul Sfânt şi această viaţă nouă care curge prin venele noastre este chiar viaţa lui Dumnezeu. Eul individual se transfigurează în organismul harismatic al Bisericii, unde personalitatea umană nu se dezintegrează, ci se regăseşte plenar, supunându-se şi dăruindu-se lui Dumnezeu. *Îndurarea dumnezeiască a adunat de peste tot părţile dispersate, le-a topit în focul dragostei şi a creat din nou unitatea pierdută* (Fericitul Augustin). Numai în lumina totalităţii planului dumnezeiesc al mântuirii noastre, ca restaurare a unităţii originare, ne este cu putinţă să înţelegem cu adevărat unitatea Bisericii, nu numai ca natură intimă a sa, ci şi ca vocaţie şi ca lucrare a ei în lume.

Unitatea Bisericii este manifestare a lucrării unificatoare a lui Hristos şi a Duhului Sfânt. Ea decurge din unitatea intimă a celor trei Persoane treimice: *Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine* (*Ioan* 17, 21). Unitatea Bisericii înseamnă, pe de-o parte, reconcilierea şi unitatea naturii umane cu Dumnezeu, iar pe de altă parte, refacerea comuniunii de dragoste dintre oameni. Biserica este locul în care această unitate a naturii

umane cu Dumnezeu și această coeziune interioară pot să se reconstituie. Unitatea Bisericii se realizează în unitatea credinței, a dogmelor, a tradiției, a Sfintelor Taine, a cultului liturgic, a întregii experiențe spirituale a Bisericii. Nimic nu se împlinește într-un loc oarecare al Bisericii, care să nu privească Biserica lui Hristos în totalitatea ei.

Ecumenism în timp

Garantul unității Bisericii este Sfânta Tradiție sau, în alți termeni, *apostolicitatea* Bisericii. Tradiționalismul ortodox nu înseamnă fidelitate față de literă, față de forme; acestea pot fi perimate, dar Duhul este mereu viu. El înseamnă, dimpotrivă, fidelitate constantă față de Hristos, față de Adevăr, așa cum ne-a fost transmis de către Hristos prin Apostoli, în succesiunea apostolică. Aici ajungem la manifestările exterioare ale unității Bisericii, la ierarhia eclesială. Prin intermediul episcopatului, numeroasele comunități eclesiale se întrunesc în trupul multiform al Bisericii.

Trebuie să amintim aici meritul părintelui G. Florovsky care, în 1952, într-o adunare ecumenică cu tema *Credință și Constituție*, a amintit importanța „ecumenismului în timp", adică unitate și unanimitate cu Sfinții Părinți. Aceasta constituie una dintre caracteristicile esențiale ale Ortodoxiei astăzi, cu condiția ca însăși noțiunea de Sfinți Părinți să fie luată într-un sens viu. Ei sunt cei care ne nasc, și nu niște autori îndepărtați. Dacă ei nu sunt „Părinții noștri", dacă noi nu acceptăm de la ei, prin acest act sacramental de „primire" ansamblul credinței, nu poate fi vorba de unitate. Tradiția este mai mult decât o transmitere intelectuală, este o *prezență* a Sfinților Părinți. Euharistia nu este doar taina prezenței reale a lui Hristos în Biserică, ci este și prezența reală *a Bisericii în Hristos*, prezența reală *a Sfinților și a Părinților Bisericii* în prezentul veșnic al lui Dumnezeu. Adevărata apostolicitate este, astfel, un garant al unității. Cultul euharistic, doctrina, ierarhia, toate acestea sunt în slujba unității. Dar Duhul singur este cel care face și întemeiază unitatea. El îi este norma ultimă, inefabilă. Numai la nivelul experienței duhovnicești și sacramentale se poate vorbi de unitate.

Structuri euharistice ale unității

Anumite forme ale vieții eclesiale exprimă unitatea într-un mod privilegiat, ca de pildă Euharistia, acest moment în care Biserica este una în sensul cel mai profund, adică în realizarea comuniunii sfinților în jurul Tronului Mielului. De aceea, când doctrina sfinților din toate timpurile ne separă, nu putem fi părtași la Euharistie. De aici vine atitudinea Bisericii Ortodoxe, care refuză inter-comuniunea. Unanimitatea în credință constituie miracolul permanent al Ortodoxiei, în măsura în care noi nu avem o structură formală care impune o unitate a doctrinei. Ea este trăită în cadrul Euharistiei, în această unanimitate pe care o redescoperim cu uimire pe zi ce trece. Fie în Alaska, fie în Africa sau în Polonia, noi suntem dintr-o dată în acest spațiu comun de unanimitate a doctrinei. Este extrem de important. Episcopatul, primatul, succesiunea apostolică, toate acestea sunt în serviciul unității. Unitatea interioară, sacramentală a Bisericii nu este rodul episcopatului. Ea este cea care fondează structurile ce vor asigura unitatea externă a Bisericii.

Părinții Bisericii insistă cu tărie asupra rolului unificator al episcopatului. Sfântul Ignatie al Antiohiei cheamă, în mod constant, creștinii la unitate, îi pune în gardă împotriva schismelor și a discordiilor. Căci unitatea este taină, miracol. Ea nu se realizează în mod automat. Ne putem îndepărta de unitate. Este marele păcat despre care va vorbi Sfântul Ciprian al Cartaginei, marele păcat împotriva Duhului, acela de a *sfâșia haina fără cusătură a lui Hristos*. Ea este deci de aceeași natură cu unitatea divină. Nu mai puțin decât unitatea trinitară, unitatea eclesială nu înseamnă uniformitate, ci unitate a inimii și a duhului.

Părinții Bisericii întemeiază unitatea Bisericii pe unitatea lui Dumnezeu. Sfântul Clement al Romei spunea: *Pentru ce sunt între voi certuri, mânii, dezbinări, schisme și război? Nu avem oare un singur Dumnezeu și un singur Hristos și un singur Duh al harului revărsat peste noi și o singură chemare în Hristos ?*[1] Sau textul

[1] Sfântul Clement al Romei, *Epistola către Corinteni*, 46, 5 – 6, [trad. rom. D. Fecioru, în volumul *Scrierile Părinților apostolici*, col. P. S. B. 1, Editura Institutului Biblic, București, 1979, p. 70].

Sfântului Irineu de Lyon asupra miracolului unității: *divizările etnice nu constituie obstacol în calea unității credinței.*[1]

Ierarhia, factor de unitate

De altfel, numai în uniune cu episcopul se realizează uniunea în Biserică. Potrivit Sfântului Ignatie, unitatea trebuie să se realizeze, în plan trupesc, prin supunerea față de episcop, și în plan duhovnicesc, prin fidelitate față de învățătura lui Hristos și a Apostolilor. *Poartă grijă de unire,* spune el în epistola adresată Sfântului Policarp al Smirnei, *decât care nimic nu-i mai bun.*[2] De altminteri, toate epistolele Sfântului Ignatie sunt un apel la unitate, în milostenie frățească. Pecetea unității este comuniunea euharistică în jurul episcopului.

Sfântul Ciprian al Cartaginei și unitatea episcopatului

Biserica catolică este deci unită în unitatea episcopatului. La fel cum episcopatul este unul, la fel și Biserica este una, deși, prin răspândirea credinței, membrii săi au devenit foarte numeroși. Potrivit Sfântului Ciprian de Cartagina, comunitățile eclesiale se reunesc într-un singur trup, prin intermediul episcopatului. Pentru Sfântul Ciprian, unitatea de credință pare insuficientă pentru a salva unitatea exterioară a Bisericii, împotriva diviziunilor interne și a schismelor. El pune în față, într-o manieră concretă, criteriul unității ierarhice a episcopatului universal: *Episcopatul este unul singur, din care deține fiecare în mod solidar o parte. Biserica este una singură, care se extinde prin dezvoltarea sa, îmbrățișând mulțimea credincioșilor. La fel, razele sunt multe, dar lumina este una singură. [...] Tot așa, și Biserica Domnului, împrăștiindu-și lumina, îmbrățișează cu brațele sale tot pământul; totuși, una este lumina care se întinde peste tot și unitatea ei rămâne neștirbită.*[3] Este temelia teologiei sinoadelor, căci *acolo unde este episcopul, acolo este Biserica.* Sfântul Ciprian își întemeiază concepția despre

[1] Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor,* I, 10, 2.
[2] *Ibid.,* I, 2.
[3] *De l'unité de l'Eglise catholique,* § 5 [trad. rom. D. Fecioru, în volumul *Scrierile Părinților apostolici,* col. P. S. B. 1, Editura Institutului Biblic, București, 1979, p. 187].

Biserică pe Euharistia adunării locale. El vorbește despre aceasta în tratatul său despre Rugăciunea duminicală, *de teamă ca, fiind excomunicat, nu cumva să fie separat de Trupul lui Hristos și astfel să nu mai aibă acces la mântuire.* Pentru el, Trupul lui Hristos este, în același timp, trupul euharistic și trupul eclesial. Cele două sunt inseparabile. Dar în timpul schismei lui Novațian, el dezvoltă doctrina despre *sacramentum unitatis,* taina unității, și despre *ecclesia mater,* maica noastră Biserica. De asemenea, el insistă asupra unității lui Dumnezeu. Biserica săvârșește, la rândul său, unica Euharistie în taina episcopatului. Există această dublă temelie: Euharistia întemeiază Biserica și Biserica săvârșește Euharistia.

Datorită formației sale juridice și romane, faptul că Sfântul Ciprian nu a împins niciodată până la limitele sale extreme doctrina sa eclesiologică și s-a opus întotdeauna cu tărie amestecului episcopului Romei în problemele Bisericii din Cartagina, poate părea extraordinar. Privitor la aceasta, aș aminti reacția puțin ironică a lui Gustave Bardy, marele patrolog de după război: *Greșeala lui Ciprian, în domeniul eclesiologic, este aceea de a fi crezut că o societate așa cum este Biserica catolică, răspândită pe întreg pământul, ar putea dăinui fără autoritatea unui șef, numai prin puterea bunei înțelegeri și a milosteniei ce trebuie să îi unească pe toți episcopii. Este iluzia unei inimi prea generoase, și este cu atât mai de neînțeles că Ciprian insistă asupra autorității absolute, indiscutabile a episcopului asupra propriilor credincioși. El nu concepe o Biserică fără episcopul său. [...] El pare însă să creadă că, în cadrul catolicității, unitatea poate să se mențină de la sine, numai prin puterea Duhului Sfânt, care îi păzește și îndrumă pe episcopi. Evenimentele au dezmințit din plin această teorie, mai ales în cazul controversei legate de problema Botezului. El îi refuză papei Ștefan dreptul de a interveni: Nimeni dintre noi,* spune Ciprian, *nu se pretinde episcopul episcopilor; nimeni nu îi tiranizează pe colegii săi și nici nu-i terorizează, pentru a-i constrânge să-și dea acordul, considerând că fiecare episcop este liber să-și exerseze puterea așa cum înțelege el.*[1]

[1] *Op. cit.,* vol II, p. 246 – 247.

Aceste afirmații ale savantului catolic Gustave Bardy sunt caracteristice pentru opinia romană tradițională despre autoritatea centrală și primatul episcopului Romei, văzut ca însuși garantul unității Bisericii. Ele meritau deci să fie amintite aici.

Concluzii

În concluzie la aceste texte patristice, se poate afirma că, dacă Biserica este ea însăși taină, dacă ea participă la taina Preasfintei Treimi și la taina mântuirii, unitatea însăși a Bisericii se descoperă în această taină a mântuirii. Ea se descoperă în limbajul de apropiere, în sensul unității vii, căreia îi este atât slujitoare, cât și vestitoare și purtătoare. Nu există, de fapt, decât o singură unitate, unitatea lui Dumnezeu. Această unitate este în același timp unicitate, totalitate, catolicitate, integritate, adevăr, sfințenie, continuitate, universalitate. Toate acestea există împreună. Orice atitudine care fărâmițează sau relativizează unitatea, nu face decât să o distrugă. Singura garanție pentru unitatea Bisericii este rugăciunea lui Hristos (*Ioan* 17) și puterea și prezența Duhului Sfânt, care este legătura și locul unității. Această unitate se realizează la toate nivelurile existenței. Ea se materializează și se întrupează în istorie.

Biserica elaborează tipuri de structuri ale unității – sacramentale, precum Euharistia, dogmatice, precum credința, sau ierarhice, ca episcopul – în tradiția și succesiunea apostolică, care este transmiterea tainei plenitudinii Bisericii, în unanimitatea Bisericilor locale, în accepția legitimă a primatului sau a întâietății într-o atitudine liber acceptată, ca primat regional sau primat universal. Dar nici unul dintre aceste elemente, care servesc unității și o ocrotesc, nu o creează; nici unul nu poate fi pus în evidență în detrimentul celorlalte. Căci atunci când structurile se cristalizează și se înăspresc, ele sunt în decalaj față de ceea ce este taina, adică unitatea.

Astfel, unitatea este o calitate lăuntrică, inseparabilă de adevăr, de sfințenie, o calitate pe care nu Biserica o stăpânește, ci ea este stăpânită de către aceasta. Biserica și Bisericile locale pot să se îndepărteze de unitate, așa cum pot păcătui din lipsă de dragoste, pot cădea în erezie și în eroare, pot accepta compromisurile politice, pot refuza mărturia martirică. Nici o Biserică istorică nu

este la adăpost de ispite, nici nu este în sine ferită de cădere; nici Bisericile ortodoxe istorice, nici Bisericile din Apus. Numai într-o perspectivă a smereniei şi într-o dependenţă epicletică faţă de Duhul Sfânt pot rămâne Bisericile în Duhul unităţii, în Duhul sfinţeniei, în Duhul catolicităţii, în Duhul adevărului. Duhul Sfânt poate reface deficienţele şi poate compensa lipsurile. De asemenea, el poate descoperi goliciunea interioară a unei glorii pur exterioare (cf. *Apocalipsă* 3, 14 şi următoarele).

Ortodoxia nu trebuie să adopte o atitudine triumfalistă în privinţa darului Duhului Sfânt pe care îl are. Acestui dar ea îi este slujitoare mult mai mult decât stăpână, mereu în căutarea adevărului şi a sfinţeniei, oriunde se află, în sânul său, ori în afara sa. Aceasta impune o stare de ascultare şi de discreţie în dialogul ecumenic.

3. Sfinţenia Bisericii

„Unul sfânt". De la Israel la Biserică

Putem da acestui capitol acelaşi preambul ca şi celui precedent: sfinţenia Bisericii decurge din sfinţenia lui Dumnezeu. Ceea ce spune Ratzinger, citat chiar la începutul acestui capitol, despre legătura dintre Biserică şi Duhul Sfânt se manifestă mai cu seamă în sfinţenie. Sfântul Vasile, atunci când a încercat să definească proprietatea ipostatică a Duhului Sfânt, nu a găsit alt cuvânt decât *aghiasmos* sau *aghiosune,* adică *sfinţire* sau *sfinţenie.* Dacă este dificil să vorbim despre Duhul Sfânt făcând abstracţie de lucrarea Sa sfinţitoare, nu este mai puţin dificil să vorbim despre sfinţenia Bisericii fără să ne referim la Duhul Sfânt, izvor de tărie şi de sfinţenie. Această perspectivă lămureşte tot finalul simbolului de credinţă: comuniunea sfinţilor, iertarea păcatelor, învierea trupurilor şi viaţa veşnică. Sfinţenia nu înseamnă doar sfinţenie morală, ci este transmiterea vieţii dumnezeieşti, a vieţii veşnice, a învierii, este pecetea Duhului pe trup chiar, pe întreaga natură umană, este darul nestricăciunii, al îndumnezeirii.

Trebuie amintită, în primul rând, semnificaţia doctrinei despre sfinţenie în *Vechiul Testament.* Sensul literal al cuvântului *kadoş* este *a fi tăiat, a fi separat, pus de-o parte* de profan. Această semnificaţie se regăseşte în viaţa eclesială, mai ales în viaţa

liturgică și euharistică. Să nu uităm importanța ușilor în arhitectura Bisericii. Ușile sunt necesare pentru această punere de-o parte: *Ușile, ușile*, sau *Sfintele, sfinților*. Există o punere de-o parte a Bisericii, care este chiar prin numele său *eclesia*, cea care este *chemată afară din*, cea care este chemată din lume, pusă de-o parte și sfințită. Este nu numai sensul lui Dumnezeu, dar și a tot ceea ce are legătură cu viața religioasă în Israel. Termenul de *sfânt* conține, de asemenea, semnificația numită în istoria religiilor „mysterium tremendum", taină care ne creează un sentiment de frison mistic, care este mai mult decât simplă frică sau teroare, în fața unei prezențe prea dense a slavei dumnezeiești. Prezența slavei era atât de intensă, încât nimeni nu putea intra în Templu când aceasta se manifesta. Slava dumnezeiască este inseparabilă de sfințenie, ea este una din formele prezenței lui Dumnezeu. „Sfânt" are și sensul de puritate interioară, de frumusețe. În *Noul Testament*, sfințenia se descoperă ca dragoste, tandrețe și ca îndurare.

În teologia poporului Israel, sfințenia lui Israel decurge în mod limpede din sfințenia lui Dumnezeu. Dumnezeu este sfânt și sfințenia este extensibilă, este practicabilă. La rândul său, Israel este numit împărăție preoțească și neam sfânt (*Ieșirea* 19, 6; *I Petru* 2, 9). *Că ești poporul sfânt al Domnului Dumnezeului tău* (*Deuteronom* 7, 6). *Israel era sfințenia Domnului* (*Ieremia* 2, 3). Dumnezeu poruncește poporului Său să fie sfânt: *Sfințiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sfânt sunt* (*Levitic* 11, 44). *[...] se vor chema sfinți și oricine va fi înscris să trăiască în Ierusalim* (*Isaia* 4, 3). Regăsim adesea această frază în *Levitic* sau în *Ieșirea*. În *Psalmi* se vorbește despre Biserica sfinților, despre adunarea sfinților (*Psalmul* 88, 6), iar Sfântul Apostol Pavel, la rândul său, când vorbește despre Biserica celor aleși sau a sfinților, nu vorbește despre indivizi, ci despre întreaga Biserică.

Biserica este sfântă, pentru că Dumnezeu Însuși o sfințește. Dacă Dumnezeu sfințește poporul Israel, Israel trebuie, la rândul său, să se sfințească. Dumnezeu este sfânt, iar Israel trebuie să-L sanctifice pe Dumnezeu. Sfințirea, ca și binecuvântarea, la fel ca și slava, este o dublă mișcare: ea implică o reciprocitate. Dumnezeu sfințește, dar El vrea să fie sfințit: „Sfințească-se numele Tău". Noi sanctificăm numele lui Dumnezeu. Ar putea părea nefiresc să-L

poți sfinți pe Dumnezeu. Noi sanctificăm Numele lui Dumnezeu, noi Îl lăudăm, noi Îl slăvim, Îl binecuvântăm.

În *Epistola către Efeseni*, imaginea căsătoriei aplicată la Biserica sfântă permite să subliniem cu tărie că sfințenia lui Israel, ales fiind dintre celelalte popoare, este o „alegere din iubire". Această relație de iubire între Dumnezeu și Israel, apoi între Dumnezeu și Biserică, este bine exprimată prin imaginea nunții. Dumnezeu nu este numai înfricoșătorul Yahve de pe Sinai, a cărui slavă strălucea pe fața lui Moise; El este de asemenea Dumnezeul blândeții și al adierii simțite de către Ilie. Această blândețe a lui Dumnezeu evocă bucuria datorată prezenței Sale, frumuseții Sale, intimitatea vieții întru El. De aceea imaginea miresei și a mirelui este atât de grăitoare deja în *Vechiul Testament*.

Voi aminti doar câteva texte:

– *Așa grăiește Domnul: Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinerețea ta, de iubirea de pe când erai mireasă și mi-ai urmat în pustiu, în pământul cel nesemănat* (*Ieremia* 2, 2).

– *tu vei uita rușinea tinereții tale [...] Căci bărbatul tău este Făcătorul tău, și numele Lui: Domnul Savaot [...] Ca pe o femeie părăsită și cu inima întristată te cheamă Domnul; ca pe soția din tinerețe care a fost alungată, zice Dumnezeul tău. O clipă te-am părăsit, dar cu mari îndurări te iau lângă Mine. Într-o izbucnire de mânie, pentru o clipă Mi-am întors fața de la tine, dar în îndurarea Mea cea veșnică, Mă voi milostivi de tine, zice Răscumpărătorul tău, Domnul* (*Isaia* 54, 4).

Să nu uităm *Cântarea Cântărilor*, nici textul din *Efeseni* 5, nici pasajele din *Apocalipsă* 19 și 21, unde Cetatea sfântă, noul Ierusalim, se pogoară din cer *gătită ca o mireasă*.

Biserica sfântă în *Noul Testament*

Această iubire intimă între Dumnezeu și Poporul Său, această imagine, această analogie ne face să trecem în modul cel mai direct la realitatea Noului Legământ, unde logodna dintre Dumnezeu și Biserică este pecetluită prin sângele lui Hristos și prin darul Duhului Sfânt. De remarcat aici înțelesul noțiunii de „tată". Dacă în *Vechiul Testament* fie se evită adoptarea titlului de „tată", atunci când se vorbește despre Dumnezeu, fie nu este folosit decât într-un sens metaforic sau analogic (*Psalmul* 102, 13: *În ce chip miluiește*

tatăl pe fii [...]), pornindu-se de la paternitatea umană pentru a se ajunge la paternitatea divină, în *Noul Testament* paternitatea divină devine arhetip al paternității în cer și pe pământ (*Efeseni* 3). În *Cântarea Cântărilor* sau la *Osea*, la *Amos* ori la *Ieremia*, găsim imagini care ilustrează iubirea lui Dumnezeu față de Poporul Său. În Noul Legământ, imaginea nupțială nu mai este o analogie, ci chiar realitatea iubirii dumnezeiești a lui Hristos față de Biserica Sa și față de tot sufletul omenesc, pe care Duhul îl logodește cu Domnul. Este taina nunții veșnice a lui Hristos cu Biserica, nuntă care devine temelie a iubirii umane. Este vorba iarăși despre o răsturnare de perspectivă.

Cateheza eclesială și apostolică privitoare la *Noul Testament* reia, în general, tema sfințirii noului Popor, pe care am văzut-o deja în *Pentateuh*. Această reluare poate fi sesizată în mod deosebit în *Întâia Epistolă a Sfântului Petru* (2, 9): *voi sunteți semințe aleasă (γενος εκλεκτον), preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu [...]*. Dar această sfințire își are temeiul în învățătura lui Iisus, unde chemarea la sfințenie devine un sinonim al desăvârșirii și al milostivirii. *Fiți sfinți pentru că și Eu sunt sfânt*, spunea Dumnezeu în *Levitic* (19, 2). În *Evanghelia după Matei*, Domnul zice: *Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este* (5, 48). Iar în *Evanghelia după Luca* se exprimă astfel: *Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv* (6, 36). În *Evanghelia după Matei*, ceea ce devine dragoste (αγαπη) este desăvârșirea, iar în *Evanghelia după Luca*, este milostivirea. *Agape*, cea care se află în lucrare și în acțiune. Se poate spune că dragostea (*agape*) dumnezeiască este conținutul viu al sfințeniei lui Dumnezeu. Este în același timp punere de-o parte și totodată depășire a oricărui obstacol, foc ce cuprinde lumea. Hristos este El însuși Sfântul, plin de Duh Sfânt de la zămislirea Sa, iar sfințenia Sa se împărtășește (*Ioan* 17).

Euharistia, împărtășire cu sfințenia lui Dumnezeu

Dându-și viața Sa pentru lume, Hristos îi dă și sfințenia. În Hristos sfințenia are o dimensiune eclesială. Cateheza lui Petru capătă întregul său sens: sfințenia Bisericii se manifestă înainte de toate în comunitatea euharistică. Când Sfântul Pavel (*I Corinteni*) sau Sfântul Ignatie se adresează Bisericilor, ei o fac în momentul

cel mai însemnat al întrunirii lor, adică în adunarea euharistică. Aici se manifestă sfinţenia Bisericii, oricare ar fi realitatea cotidiană şi obstacolele. Atunci când vorbeşte despre taina Bisericii, Sfântul Ignatie foloseşte termenii de *sfinţenie* şi *agape*. Trebuie spus totuşi că termenul de *Biserică sfântă* este rar la primii autori creştini. În *Tradiţia Apostolică* a lui Ipolit al Romei găsim afirmaţii referitoare la sfinţenia Bisericii şi la legătura pe care o are aceasta cu iertarea păcatelor, deja în cadrul *Simbolului credinţei*. *Simbolul Apostolilor* nu vorbeşte decât despre sfinţenia Bisericii, fără a folosi un alt adjectiv.

Mijlocire euharistică *pentru* sau *împreună cu* sfinţii

În cadrul marii Anaforale euharistice, care este prin excelenţă locul de manifestare a sfinţeniei lui Dumnezeu împărtăşită oamenilor, există o parte importantă care se numeşte „mijlocire pentru Biserică". În această mijlocire este vorba totodată de sfinţi, de cei morţi şi de cei vii. Problema teologică legată de această mijlocire a fost subliniată de către episcopul Georges Wagner. El a prezentat în 1972, în cadrul *Săptămânii de Studii Liturgice* de la Institutul *Saint-Serge*, o comunicare remarcabilă despre „comemorarea sfinţilor în rugăciunea euharistică", oprindu-se în mod special asupra rugăciunii din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur: *Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească pentru cei adormiţi întru credinţă: strămoşi, părinţi, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evanghelişti, mucenici, mărturisitori, pustnici şi pentru tot sufletul cel drept, care s-a săvârşit întru credinţă.* ***Mai aies pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria.***

Este important să reţinem că în această anafora avem ca prepoziţie „hiper", care se poate traduce „în favoarea", „pentru". Episcopul Wagner remarca faptul că în pasajul analog al anaforalei Sfântului Vasile, această prepoziţie este înlocuită prin „meta", adică „cu". Au existat între secolele XII şi XIV discuţii asupra modului de a înţelege această mijlocire *pentru* sau *împreună* cu sfinţii, *alături de* ei.

Un liturghist bizantin din secolul XI, Teodor de Andida, justifica utilizarea lui *hiper*, prin aceea că Euharistia este jertfa

adusă pentru toți, deci și pentru sfinți. În secolul XIV, Sfântul Nicolae Cabasila, în erminia sa liturgică (cap. 33 și 48), respinge orice interpretare mijlocitoare, adică orice manieră de a înțelege menționarea sfinților în sensul unei mijlociri în favoarea lor. El spune că prepoziția *hiper* trebuie înțeleasă în sensul de *recunoștință pentru* sfinți, care sunt, spune el, slăviți și desăvârșiți. Astfel el polemizează, fără să îl numească, cu Teodor de Andida. Era important de amintit aceasta pentru a înțelege mai bine noțiunea însăși de sfințenie a Bisericii și în Biserică, la fel ca și limitele acestei sfințenii.

Episcopul Wagner revine la tradiția liturgică anterioară, urcând până în secolele III-V. El citează mai întâi *Constituțiile Apostolice* (cartea a 8-a, care este cea mai târzie): *Noi îți aducem această rugăciune slujbă pentru toți cei care ți-au plăcut Ție, de la începutul vremilor, sfinții, patriarhii [...].* Este o formulare aproape identică cu cea din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Sfântul Ciprian de Cartagina, în secolul III, spunea: *voi știți, noi aducem neîncetat jertfe pentru mucenicii noștri.*[1] Iar Sfântul Epifanie, la rândul său: *Noi îi comemorăm tot atât pe cei drepți, cât și pe cei păcătoși, cerând milostivirea lui Dumnezeu și pentru cei drepți, părinții, patriarhii [...], pentru a-l deosebi pe Domnul Iisus Hristos de mulțimea oamenilor, pentru că nu putem să-L comparăm pe Domnul cu nici un om.*[2]

Totuși, Sfântul Vasile omite deja acest termen. Fericitul Augustin, de asemenea: *Nu ne rugăm pentru martiri în timp ce ne rugăm pentru ceilalți defuncți, când îi pomenim pe morți. Ar fi injust să ne rugăm pentru martiri, cărora noi le cerem, dimpotrivă, să se roage pentru noi.*[3] Există aici deja o distincție formală între martiri, cei care ar fi canonizați astăzi, și ceilalți defuncți, pentru care rugăciunea este necesară. În fine, episcopul Wagner îl citează de mai multe ori pe Sfântul Ioan Gură de Aur, care confirmă alegerea prepoziției *hiper* în Liturghia sa. În *Omilia 41 la Întâia Epistolă către Corinteni*, el spune că este foarte folositor pentru cei răposați să fie numiți împreună cu sfinții, în timpul slujirii

[1] Sfântul Ciprian de Cartagina, *Ep.* 39, 3.
[2] Sfântul Epifanie, *Haereses*, 75, 8.
[3] Fericitul Augustin, *Serm.* 59, 1.

Euharistiei. El nu separă în chip deosebit comemorarea liturgică a martirilor, a mărturisitorilor şi a preoţilor de cea a credincioşilor. Se simte la el o abordare arhaică încă: *De asemenea, fără să ne istovim, să-i ajutăm pe cei răposaţi şi să ne rugăm pentru ei [...]. Iată noi ne rugăm cu încredere pentru univers şi îi numim pe cei răposaţi împreună cu martirii, mărturisitorii, preoţii, pentru că noi toţi suntem un trup, chiar dacă un mădular este mai slăvit decât celelalte. Se poate obţine în acest moment iertarea pentru cei răposaţi de peste tot, prin sfintele rugăciuni, prin daruri etc.*

Episcopul Wagner scrie în concluzie: *În creştinism, la început, în centrul atenţiei nu era eshatologia individuală, nici soarta individului imediat după moarte, ci eshatologia în împlinirea sa cosmică, universală, Parusia, venirea Împărăţiei lui Dumnezeu şi învierea tuturor celor morţi. Ceva asemănător cu „Până când ?" din Apocalipsă (6, 10). „Duhurile drepţilor celor desăvârşiţi" (Evrei* 12, 23*) iau parte la aşteptarea eshatologică a Bisericii pe pământ. Aceasta era concepţia primilor creştini. Sufletele mucenicilor strigă de asemenea cu cei răposaţi „Până când, Doamne, vom aştepta ?", împreună cu fraţii lor de pe pământ.*

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, spune el, fericirea la care au ajuns sfinţii deja poate nu este decât o degustare înainte de realizarea eshatologică finală. *Acum, spune Hrisostomul, martirii se află în ceata Sfântului Pavel, înainte chair de a primi cununile, dacă ei s-au înălţat prin aşteptarea cununilor şi s-au eliberat de incertitudine în ceea ce priveşte viitorul.* Altundeva: *Pavel nu a primit încă cununa, nici vreunul din cei mulţi ce au fost plăcuţi lui Dumnezeu, dintru începuturi. Şi nu o va primi, atâta timp cât nu vor sosi toţi cei care trebuie să fie încoronaţi la sfârşitul vremilor.* Este un gând atât de uimitor! *Or,* spune episcopul Wagner, *celebrarea Euharistiei este tocmai garanţia sacramentală a împlinirii finale, un eveniment ce îi reaminteşte lui Dumnezeu împlinirea eshatologică a mântuirii care trebuie să se realizeze. Prin urmare, mijlocirea se face pentru sfinţi, pentru că sfinţii în cer aşteaptă venirea împărăţiei viitoare, în sensul cuvintelor apostolului Pavel: „până când El va veni". Acesta trebuie să fi fost sensul adânc al formulei antice, „a aduce jertfă pentru sfinţi", formulă ce nu se găseşte întâmplător în anaforaua ce poartă numele Sfântului Ioan Gură de Aur.*

Această lucrare indică prudența cu care trebuie să folosim categoriile moderne referitoare la canonizare și, prin urmare, la separarea sfinților de simplii răposați, în cadrul comuniunii globale a sfinților.

Sensurile expresiei „comuniunea sfinților"

Abordăm acum noțiunea de *koinonia* euharistică, și mai precis, termenul de *koinonia ton aghion* (comuniunea sfinților) în Liturghie și în scrierile Sfinților Părinți. Trebuie să ne amintim că pentru Sfântul Vasile, termenul *koinonia*, împrumutat de la Sfântul Pavel, este un cuvânt important în eclesiologia euharistică, la fel ca și pentru Sfântul Ioan Gură de Aur. Acest termen se găsește în două locuri la Sfântul Pavel. În primul, cel mai important, se vorbește chiar despre *koinonia* euharistică: *Paharul binecuvântării [...] nu este, oare împărtășirea (κοινωνια) cu sângele lui Hristos ? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos ?* (*I Corinteni* 10, 16 – 17). Pentru Sfântul Pavel, pâinea și vinul sunt deci *koinonia* cu trupul și cu sângele lui Hristos, adică este „comuniunea sfinților". Această comuniune a sfinților, în sensul ei inițial, nu înseamnă comuniunea persoanelor sfinte, ci comuniune cu lucrurile sfinte. *Koinonia ton aghion* este comuniune, împărtășire cu Cel care este sfânt, și cu elementele sfinte, cu Sfintele Daruri. Se poate pune la neutru termenul *aghion* în latină: *communio in sacris*. Această primă comuniune *is ta aghia* este centrul, izvorul unei a doua comuniuni, *ton aghion*, la masculin, *communio sanctorum*, *comuniune a sfinților*. Cele două sunt legate între ele. Euharistia este Sfânta Taină a Bisericii care manifestă această comuniune.

Această comuniune este posibilă prin lucrarea Duhului Sfânt, care ne adapă în împărtășirea euharistică cu sângele și ne hrănește cu trupul lui Hristos. Astfel, în *A doua Epistolă către Corinteni*, în capitolul 13, Sfântul Pavel face mențiunea Duhului Sfânt, care este corelativă cu împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. *Împărtășirea Sfântului Duh*, κοινωνια του αγιου πνευματος, revine de două ori în epistolele Sfântului Pavel: *Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh [...]* (*II Corinteni* 13, 13); a doua oară, într-o mențiune de asemenea trinitară, în *Epistola către Filipeni* (2, 1):

Deci, dacă este vreun îndemn în Hristos, dacă este vreo mângâiere a dragostei, dacă este vreo împărtăşire a Duhului [...].

Aceasta ne conduce la noţiunea de *sfinţenie* a Bisericii. Nu există o sfinţenie proprie a Bisericii. Sfinţenia este o participare la sfinţenia lui Dumnezeu. Nu există Biserică, dacă ea nu este sfântă. Sfinţenia Bisericii înseamnă, de asemenea, o prezenţă vie a singurului Sfânt în Biserică: Dumnezeu transmite sfinţenia Sa, transmiţându-Se pe Sine însuşi. La fel cum în *Vechiul Testament* Dumnezeu era prezent în slava Sa, la fel în Noul Legământ, sfinţenia se manifestă în Duhul Sfânt, fiind inseparabilă de apostolicitatea, de catolicitatea şi de unitatea Bisericii.

Trebuie remarcat locul privilegiat al imaginii logodnei, a cărei origine o aflăm la profeţi, cum ar fi Osea sau Isaia. Împlinirea acestei promisiuni făcute de către Dumnezeu lui Israel este, desigur, Întruparea, moartea şi Învierea lui Hristos. *Bărbaţi, iubiţi-vă femeile voastre cum Hristos a iubit Biserica.* Părinţii bisericeşti au comentat adesea aceste pasaje referitoare la Biserica-mireasă. Iată un text scris, fără îndoială, de către Sfântul Efrem: *Biserica are ape care curg şi care se răspândesc. Sunt simboluri duhovniceşti. Căci având un pretendent dumnezeiesc, se împodobeşte cu veşminte de nuntă. Izvorul acestor şuvoaie este Duhul Sfânt. Izvorul acestui veşmânt de apă vie, care este ca un veşmânt de nuntă al miresei, este Duhul Sfânt în persoană.*

Sfinţenie şi păcat în Biserică

O ultimă chestiune pe care trebuie să o abordăm referitor la sfinţenia Bisericii este locul păcatului în Biserică. Această chestiune este dezbătută de două milenii: există în Biserică loc pentru păcat ? Ca mireasă a lui Hristos, dacă mădularele ei sunt păcătoase, Biserica nu este ea însăşi contaminată ? Sau, păcatul nu aduce după sine excluderea ireversibilă a păcătosului în afara Bisericii ? Astfel s-a născut în primele secole marea tentaţie a montanismului, tentaţie de cea mai mare puritate, tentaţie de a-i exclude pe păcătoşi, de a le refuza pocăinţa, de a le refuza iertarea, pentru că Biserica este sfântă, pentru că Dumnezeu este sfânt, pentru că prin Botez noi am fost sfinţiţi. Există un loc în *Epistola către Evrei* unde Apostolul spune: *este cu neputinţă pentru cei ce s-au luminat odată şi au gustat darul cel ceresc şi părtaşi s-au*

făcut Duhului Sfânt, şi au gustat cuvântul cel bun al lui Dumnezeu şi puterile veacului viitor, cu neputinţă este pentru ei dacă au căzut, să se înnoiască iarăşi spre pocăinţă, fiindcă ei răstignesc loruşi, a doua oară, pe Fiul lui Dumnezeu şi-L fac de batjocură (6, 4-6). Găsim reflectată aici tulburarea pe care o putea produce în conştiinţa primilor creştini faptul de a păcătui. Ştim bine cum Sfântul Pavel porunceşte să fie îndepărtaţi din comunitatea Bisericii cei ce batjocoresc numele Duhului Sfânt.

Despre subiectul acesta părintele Al. Schmemann scria următoarele: *Victoria Bisericii asupra montanismului a avut o importanţă crucială. În vremea aceea, Biserica trebuia să aleagă: fie să rămână un grup minuscul de „perfecţi", îndepărtând de la comuniunea cu ei pe toţi aceia care sunt incapabili să ajungă la această perfecţiune; sau, fără să altereze totuşi cu nimic idealul său final, să admită mulţimea în sânul său şi să-şi asume lunga sarcină de a o educa. Trebuie ca Biserica să rămână în sfinţenie, afară de lume, în afara istoriei, sau să accepte istoria ca şi câmp pentru o sarcină lungă şi grea? Era dificil să combaţi montanismul care anima atâta sfinţenie, atâta credinţă şi spirit de sacrificiu, atâta zel, atâta din ceea ce avea mai bun Biserica pentru a se inspira. Dar condamnându-l, Biserica a condamnat pentru totdeauna orice tendinţă de răsturnare a Bisericii istorice, vizibile, în scopul de a o dezincarna într-un „al treilea Testament".*[1]

Privitor la aceasta, Sfântul Efrem spunea: *Biserica nu nesocoteşte faptul că ea este compusă din păcătoşi. Orice Biserică este Biserica celor ce se pocăiesc, orice Biserică este Biserica celor ce pier, şi Biserica rămâne până la sfârşit o comunitate amestecată, conţinând grâu şi pleavă. Biserica este fără păcat, dar niciodată fără păcătoşi.* Sfântul Ambrozie spune că *nu în sine, ci în noi este rănită Biserica* şi totuşi ne imploră *să fim atenţi ca nu cumva Biserica să fie ea însăşi prejudiciată prin căderea noastră.*[2]

Trebuie spus că problema păcatului Bisericii sau a păcatului în Biserică este o problemă care continuă să-i tulbure şi chiar să-i

---

[1] Al. Schmemann, *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, Paris, 1995, p. 69.

[2] Sfântul Efrem, *De virginitate*, 8, 48.

divizeze pe creştini, mai cu seamă în dialogul ecumenic. Eclesiologia protestantă refuză insistenţa ortodoxă asupra Bisericii fără păcat. Unii spun că păcatul este în Biserica însăşi, că Biserica este păcătoasă şi deci, că trebuie să se pocăiască. Este problema pocăinţei în societatea creştină. Am făcut deosebire între păcatul individual şi păcatul colectiv. Nu putem ignora faptul că păcatul colectiv există în Biserică sau în societatea creştină.

Pentru a încheia acest capitol, iată câteva texte aparţinând lui Origen[1]: *Biserica este pentru moment păcătoasa căzută care plânge la râul Babilonului. Ea îl aşteaptă pe Mântuitorul de la începutul istoriei. Când El apare, ea merge cu umilinţă să se prosterneze înaintea Lui, pentru a-I unge picioarele. Va veni şi ziua în care ea va fi cea care trebuie să fie, în ceruri. Ea va redeveni Mireasa neîntinată şi fără de pată a Domnului. [...] Oricine poate să împlinească înaintea poporului atribuţiile legate de ceremonia slujirii, dar sunt puţin numeroşi aceia care, împodobiţi cu virtuţile lor, învăţaţi întru înţelepciune, formaţi în doctrină, sunt capabili să demonstreze adevărul lucrurilor, să îi înveţe pe alţii ştiinţa credinţei, adăugând aici ornamentul înţelesului şi strălucirea afirmaţiilor, ceea ce desemnează „tăişul de aur" ce se află deasupra capului marelui preot. Unic este numele ce desemnează preoţia, dar demnitatea ce depinde de meritele vieţii şi de virtuţile sufletului nu este unică. De aceea toţi preoţii trebuie să se privească ca într-o oglindă în poruncile înscrise în legea divină. Altfel, să se considere că aparţin unui rang inferior, chiar dacă posedă titlul de prim rang.*[2]

Episcopul nu trebuie să îi înveţe pe alţii decât ceea ce a învăţat el însuşi de la Dumnezeu. Nu ceea ce vine din inima sa sau din sentimente omeneşti, ci din ceea ce îl învaţă pe el Duhul Sfânt. Eu care aparţin Bisericii [...] care iau Cartea Sfântă, care mă străduiesc să o interpretez, îi rog pe cei ce mă ascultă să fie atenţi şi să primească harul Duhului Sfânt pentru a discerne, ca oneşti comercianţi, când voi fi un dascăl rău şi când, dimpotrivă, propovăduiesc doctrina conformă cu pietatea şi adevărul. Dacă

[1] Cf. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise, de Saint Irénée au Concile de Nicée*, vol. II, p. 139.
[2] *Ibid.*

găsesc în Moise sau la prooroci prefigurări ale lui Hristos, nu vorbesc de la mine, ci de la Duhul Sfânt.[1]

Trebuie deci ca preotul să fie sfânt: *Cei care revendică demnitatea de episcop se întemeiază pe acelaşi cuvânt cu Petru, pentru a spune că au primit de la Mântuitorul cheile Împărăţiei şi, prin urmare, ceea ce vor lega ei va fi legat şi în ceruri. [...] Porţile iadului nu trebuie să domine peste cel care vrea să lege şi să dezlege. Dacă este legat el însuşi cu legăturile greşelilor lui, el leagă şi dezleagă degeaba.*[2] Acest gând aminteşte de Sfântul Simeon Noul Teolog.

4. Catolicitatea Bisericii

a) Originea şi istoricul termenului

Din secolul III, adjectivul *catolicos* a fost adoptat în *Simbolul credinţei*, pentru a desemna una dintre caracteristicile distinctive şi specifice ale Bisericii lui Hristos[3]. Acest termen se întâlneşte pentru prima oară în *Epistola Sfântului Ignatie al Antiohiei către Smirneni* (8, 2): *Unde se vede episcopul, acolo să fie şi mulţimea credincioşilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală.*

Părintele Florovsky scrie următoarele: *Cuvântul „catolic" se găseşte în primele simboluri de credinţă. Originile cuvântului rămân însă obscure. Se pretinde uneori că este de origine populară. Fără îndoială, este derivat din genitivul „catolu" a cărui etimologie, cea mai naturală, este „ansamblul", „într-unul",*

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] Dacă în limbajul curent cuvântul *catolic* este folosit pentru a desemna Biserica Romei, nici Biserica Ortodoxă, nici chiar cele mai multe dintre Bisericile reformate nu au încetat niciodată să considere catolicitatea ca una dintre trăsăturile eclesiologiei lor, interpretând însă în mod diferit acest cuvânt. De asemenea, se poate remarca faptul că în ruseşte, cuvântul « catolic » se scrie în două moduri: *katoliceskii* sau *kafoliceskii*. În prima variantă, cu « T », termenul desemnează Biserica Romano-Catolică, iar în cea de a doua, cu « F », este vorba de Biserica Ortodoxă, cea pe care o mărturisim; este termenul pe care *Simbolul credinţei* îl foloseşte întotdeauna.

poate chiar „în întregime". În orice caz, în documentele cele mai vechi, termenul „eclesia catolike" nu a fost niciodată folosit într-un sens cantitativ, pentru a desemna expansiunea geografică a Bisericii. El se referea mai degrabă la integritatea credinței sau a doctrinei, fidelitatea față de Marea Biserică, tendința plenară, în opoziție cu tendințele sectare ale ereticilor, care s-au separat de această plinătate originară, urmând fiecare linia sa particulară.[1] Aceasta ne face să ne gândim la lucrarea Sfântului Ciprian, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, pe care a redactat-o pentru a lupta împotriva schismelor. Numai în Apus, în lupta contra donatismului, termenul „catolicos" a primit, mai ales la Fericitul Augustin, o interpretare exclusiv cantitativă. El se opunea astfel provincialismului geografic al donatiștilor. De la Fericitul Augustin, egalitatea dintre universal și catolic a fost adoptată în vocabularul teologic curent, mai întâi în Occident, apoi în Orient.

Părintele Florovsky concluzionează astfel: *„catolic" nu este un nume colectiv. Biserica nu este catolică numai ca ansamblu al comunităților locale; ea este catolică în toate elementele sale, în toate actele sale, în toate momentele vieții sale. Întreaga structură, țesutul viu al trupului său este catolic. Fiecare membru al Bisericii este și trebuie să fie catolic; întreaga existență creștină trebuie să fie în mod organic „catolicizată", adică reintegrată, concentrată, centralizată interior. Scopul și criteriul acestei unități catolice este ca mulțimea credincioșilor să nu aibă decât o inimă și un suflet,*

[1] G. Florovsky, *op. cit.* p. 24; Pe aceeași linie se află și gândirea lui Vladimir Lossky, care amintește că *aceşti doi termeni, catolicitate şi universalitate, nu sunt expresii perfect sinonime, în ciuda folosirii adjectivului « katolicos » în Antichitatea elenistică. Etimologia nu este totdeauna o călăuză sigură în domeniul speculației. Un filozof riscă să piardă adevărata valoare a conceptelor, dacă se ține prea strâns de expresiile lor verbale; cu atât mai mult, un teolog, care trebuie să fie liber chiar față de concepte, când se găsește în fața unor realități ce depășesc orice gândire omenească.* (« Du troisième attribut de l'Eglise » în *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 170 [trad. rom. V. Răducă, *Despre cel de-al treilea atribut al Bisericii*, în *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 167]. *Patristic Greek Lexicon*, editat de G. H. W. Lampe, enumeră aproximativ zece întrebuințări creștine diferite ale cuvântului *catolicos*.

cum era cazul la Ierusalim. Dacă nu, viața Bisericii este sărăcită. De asemenea, catolicitatea este o dată inițială și o problemă de rezolvat (ca și sfințenia, ca și unitatea de altfel – n. n.) *și sunt două aspecte de reținut. Unul este obiectiv, altul subiectiv. Unul este divin, altul omenesc.*[1]

Termenul *catolic* a fost multă vreme înțeles exclusiv ca sinonim cu *universal*. Adesea teologia ortodoxă de școală a fost influențată de concepția universalistă și cantitativă romano-catolică. Noțiunea de *universal* nu este, desigur, exclusă din noțiunea de *catolicitate*. Dar nu acesta este sensul cel dintâi și nici cel mai important.

În textele Sfântului Ignatie, caracterul catolic al Bisericii decurge din prezența lui Iisus Hristos în Biserică. Catolicitatea este manifestarea prezenței Sale. Adică, este o calitate intrinsecă, intimă a Bisericii, exprimând autenticitatea sa și, în același timp, ortodoxia sa, fidelitatea sa față de adevărul viu, care este Hristos. Catolicitatea este deci o calitate concretă a Bisericii în tot locul, a ansamblului Bisericilor locale și prin urmare, a fiecărei comunități. Măsura, norma, criteriul catolicității Bisericii este prezența lui Hristos în ea prin Duhul Sfânt, a cărui grijă față de Biserică este făgăduită pentru totdeauna. Catolicitatea este deci plenitudine de credință, de adevăr, de viață dumnezeiască transmisă credincioșilor. Prin aceasta, Biserica catolică s-a opus de la început sectelor eretice sau gnostice. Găsim la Sfântul Chiril al Ierusalimului o prezentare a termenului *catolic* în cea de-a 18-a catehză despre Botez, una din cele două dedicate părții eclesiologice a simbolului de credință. În simbolul de credință de la Ierusalim, care nu este în întregime același cu simbolul de la Niceea, exista deja noțiunea de catolicitate.

Biserica, spune el, *se numește catolică, pentru că este răspândită în univers, până la marginile pământului și pentru că propovăduiește în întregime, fără a omite ceva, toate dogmele. De asemenea, pentru că aduce la smerenie întregul neam omenesc, guvernanții și pe cei guvernați, savanții și analfabeții, în fine,*

[1] *Op. cit.* p. 27.

pentru că îngrijeşte şi vindecă „catolic" tot felul de păcate şi pentru că se găsesc în ea toate virtuţile.[1]

Este o interpretare foarte cuprinzătoare a totalităţii, a sfinţeniei şi a universalităţii. Universalitatea Bisericii decurge din faptul că propovăduirea sa este adresată fiecărui om şi tuturor oamenilor şi pentru că îl împlineşte pe fiecare om prin plenitudinea darurilor Duhului Sfânt. Aceasta în măsura în care catolicitatea Bisericii este orientată spre interior, unde Biserica răspunde în totalitate aspiraţiilor fiecărui om şi unde este chemată să aducă Vestea cea bună până la marginile pământului. În acest sens, nici un om nu poate rămâne străin de mesajul Evangheliei.

Catolicitatea Bisericii, plenitudinea şi adevărul său, nu depind de universalitatea sa; ele sunt cele care o condiţionează. Din ziua Cincizecimii, atunci când a coborât Duhul Sfânt peste Apostolii adunaţi în „încăperea de sus", comunitatea apostolică era deja Biserica catolică. Biserica a fost întotdeauna catolică, chiar şi când în Biserică nu a rămas decât un mic număr de credincioşi, care luptau împotriva arienilor. Când Sfântul Maxim Mărturisitorul răspundea celor care încercau să-l forţeze să accepte comuniunea cu monoteliţii, afirmând: *Chiar şi universul întreg de ar fi în comuniune cu voi, eu singur nu voi fi,* el opunea catolicitatea sa unei universalităţi eretice. Catolicitatea Bisericii nu este deci determinată în funcţie de număr sau de majoritate. Acest singur fapt ar trebui să îndemne la prudenţă, în legătură cu principiul determinării regulii credinţei, a adevărului, prin votul majoritar al unui sinod. Se înţelege de ce regula sinoadelor ortodoxe a fost întotdeauna unanimitatea.

Catolicitatea este un dar al lui Dumnezeu pentru Biserica Sa. Este o taină care nu poate fi realizată decât cu dragoste, în comuniune şi, înainte de toate, în cadrul tainei Euharistiei. Dacă Biserica este prin natura sa euharistică, adică este prezentă acolo unde se găseşte Euharistia, putem deduce că neîncetat catolicitatea Bisericii este înnoită în acţiunea Euharistică.

Aş vrea să adaug că Biserica este, în întreaga sa existenţă, în natura sa şi în structurile sale, chipul Sfintei Treimi. Aş prefera să spun aici *după chipul Sfintei Tri-Unităţi.* Acest cuvânt redă mai

[1] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 18, 23.

bine antinomia din taina lui Dumnezeu, între Trei şi Unul, faptul că fiecare dintre Persoanele divine poartă în Sine plenitudinea naturii divine şi pe celelalte două persoane. Acest adevăr ar trebui aplicat la taina multi-unităţii, sau a pluri-unităţii, sau uni-pluralităţii Bisericii. Astfel, catolicitatea ar exprima mai mult plenitudinea locală a fiecărei comunităţi ce poartă în ea această plenitudine. Comunităţile nu se alătură unele altora, aşa cum nici persoanele Sfintei Treimi nu se adună, căci Trei nu este suma fiecărui Unu. Fiecare este unic şi Trei este un număr misterios, dincolo de adunare. Aspectul acesta a fost bine pus în valoare de întreaga noastră teologie modernă.

Catolicitatea Bisericii se exprimă în prezenţa lui Hristos şi în cea a Duhului Sfânt. Euharistia locală este Euharistia catolică, de plenitudine, ea este locul în care se manifestă catolicitatea.

În studiul său citat mai sus, despre *cea de-a treia însuşire a Bisericii,* Vladimir Lossky analizează ce ar fi Biserica dacă ar rămâne lipsită de una din cele patru însuşiri ale sale, în cazul analizat, aceea a catolicităţii. *Vedem deja, imediat ce se pune problema, marele vid care se creează: Biserica ar fi lipsită de Adevăr, fără cunoaşterea sigură a datelor primite prin Revelaţie, fără experienţa conştientă şi infailibilă a tainelor dumnezeieşti. Dacă şi-ar păstra unitatea, aceasta ar fi unitatea opiniilor multiple, rodul mentalităţilor şi culturilor omeneşti diferite, unitate ce ar avea ca bază constrângerea administrativă sau indiferenţa relativistă. Dacă ar păstra sfinţenia, această Biserică lipsită de certitudinea Adevărului, ar însemna o sfinţenie inconştientă, o cale spre sfinţirea lipsită de lumină, în adâncurile ignoranţei faţă de ceea ce este harul. Dacă şi-ar păstra apostolicitatea, nu ar fi decât o fidelitate oarbă la un principiu abstract, lipsit de sens. Catolicitatea,* spune în concluzie V. Lossky, *ne apare ca o însuşire inalienabilă a Bisericii, în calitatea sa de posesoare a Adevărului. Se poate chiar spune că este o calitate a Adevărului creştin.*[1]

b) Sens de plenitudine şi de adevăr în eclesiologia euharistică

Mitropolitul Ioannis Zizioulas înţelege denumirea de „Biserică catolică" în literatura primelor trei secole, în relaţie cu comunitatea

[1] V. Lossky, *op. cit.*, p. 169 – 170.

euharistică concretă. *Cum arată limpede eclesiologia lui Ignatie al Antiohiei, însuşi contextul în care apare pentru prima oară termenul καθολικη εκκλησια era în mod clar un context euharistic, faţă de care principala grijă a Sfântului Ignatie era unitatea comunităţii euharistice (Smirneni 8). În loc, deci, să încercăm să găsim în acest text ignatian sensul „Bisericii catolice" în opoziţia dintre „local" şi „universal", ne vom arăta mai fideli izvoarelor dacă îi vedem sensul în lumina întregii eclesiologii a lui Ignatie, după care comunitatea euharistică este* ***exact aceeaşi cu*** *(e sensul pe care l-am dat cuvântului ωσπερ, din textul Sfântului Ignatie) Biserica întreagă unită în Hristos. Catolicitate, deci, în acest context, nu înseamnă nimic altceva decât* ***integritatea, plenitudinea*** *şi* ***totalitatea*** *Trupului lui Hristos, exact aşa cum (ωσπερ) este El reprezentat în comunitatea euharistică.*[1]

În fine, Zizioulas rezumă concepţia sa despre catolicitate, în raport cu dimensiunea hristologică a Bisericii: *Conţinutul originar al noţiunii de „catolicitate" nu este moral, ci hristologic. Biserica este catolică, nu pentru că ascultă de Hristos [...] ci, mai înainte de toate, pentru că este Trupul lui Hristos. Catolicitatea sa nu depinde de ea însăşi, ci de El. Este catolică pentru că se află acolo unde este Hristos. Nu putem înţelege catolicitatea ca pe o notă eclesiologică, dacă nu o înţelegem ca pe o realitate hristologică.*[2]

c) Contribuţia Bisericii ruse: *sobornost*-ul

Nu vom rămâne insensibili la aportul propriu al eclesiologiei ruse privitor la ideea de *catolicitate*, tradus foarte devreme în Simbolul credinţei prin *sobornîi*, de la verbul *sobirat*, a aduna, şi de la *sobor*, adunare, sinaxă. Acest termen se referă, în primul rând, la adunarea euharistică. Apoi, el desemnează un templu, o catedrală sau o bazilică, *soborul* fiind mai întâi adunarea membrilor Bisericii în taina şi în slujirea euharistică. Acest fapt este important să fie amintit pentru a explica alegerea termenului.

Adjectivul *sobornîi*, aşa cum apare în *Simbolul credinţei*, i-a condus pe slavofili, şi în mod particular pe Homiakov, să creeze un

[1] J. Zizioulas, *L'Etre ecclésial*, Geneva, 1981, p. 116 – 117 [trad. rom. A. Nae, *Fiinţa eclesială*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 166-167].
[2] *Ibid.*, p. 125 [trad. rom. cit. p. 178].

neologism: *sobornost*. Acest termen înseamnă sinodalitate, colegialitate, solidaritate, unitatea membrilor Bisericii. Pornind de aici, teologia ortodoxă a dezvoltat o eclesiologie conciliară sau o eclesiologie de comuniune. Găsim această idee dezvoltată de către mitropolitul Ioannis Zizioulas, Olivier Clément sau de către părintele Meyendorff, iar înainte de ei, de către părintele Serghei Bulgakov şi Vladimir Lossky, şi mai înainte chiar, de către slavofili în secolul XIX. Slavofilii, şi mai cu seamă fraţii Trubeţkoy, tind să aplice noţiunea de *sobornost* la toate facultăţile, la toate nivelurile şi la toate funcţiile existenţei umane. Dacă Biserica este sinodală, *sobornaia*, este pentru că acest *sobornost* aparţine naturii umane dintru început. Fiinţa umană a fost creată ca o fiinţă de comuniune, ca o fiinţă colegială, relaţională. Tezele lor le găsim prezentate în *Istoria filosofiei ruse* de Basile Zenkovsky, care vorbeşte de această solidaritate a fiinţei umane în conştiinţa sa, în creativitatea sa, în limbajul său, ca şi în cultura sa. La această solidaritate naturală, aş adăuga – şi revin astfel la *Scriptură* – o sobornicitate decăzută. Ceea ce explică legătura de solidaritate cu Adam în căderea sa şi în moştenirea păcătoasă.

d) Catolicitate şi comuniune trinitară

Pentru a concluziona, aş reţine referitor la catolicitate:

1. definiţia hristologică şi euharistică a Sfântului Ignatie, reluată în textul de sinteză al Sfântului Chiril al Ierusalimului. Această definiţie dă un sens de integritate spirituală şi doctrinară, harismatică şi trinitară. Ea se referă la recapitularea fiinţei omeneşti, a genului uman, în persoana lui Hristos, în tot timpul şi în tot locul.

2. dinamica acestui om nou care este Biserica-Trupul lui Hristos, ce este putere unificatoare şi diversificatoare totodată a Sfântului Duh. Astfel, sinodalitatea Bisericii sau colegialitatea sa, decurge din chiar fiinţa sa. Noţiunea de *sobornost* îi corespunde şi se opune concepţiilor cantitative sau geografice, juridice sau clericale, ce împart Biserica în „Biserica celor ce propovăduiesc" şi „Biserica celor ce ascultă", în cler şi popor. Sinodalitatea apare co-extensivă misterului, fiinţei Bisericii, care face ca Biserica să fie într-un sinod permanent, după modelul Sfatului veşnic al Sfintei Treimi.

e) Apostolicitatea Bisericii

Utilizarea termenului „apostolic"

În *Noul Testament* nu găsim termenul *apostolic* pentru a califica Biserica. Sfântul Ignatie al Antiohiei este cel care salută Biserica sfântă din Trales, *în chip apostolic în plinătatea ei (εν αποστολικο καρακηρι)*[1]. La fel, în *Martiriul Sfântului Policarp*, acesta este numit *învățător apostolic și cu duh proorocesc.*[2] Aici *apostolic* înseamnă *contemporan cu Apostolii*, cel puțin cu Sfântul Ioan. El transmite învățătura acestora, este un martor privilegiat al tradiției lor, adică al tradiției apostolice al cărei prim mare teoretician va fi Sfântul Irineu de Lyon.

Dacă termenul *apostolic* este absent din *Noul Testament*, realitatea apostolatului și relația sa eclesială sunt conținute în *Noul Testament* într-un mod foarte limpede. Să amintim că titlul sau demnitatea de *apostol* pare să provină din iudaismul rabinic, care cunoștea funcția de trimis în misiune plenipotențiară. Astfel, Sfântul Pavel era trimisul sinagogilor iudeilor pentru persecutarea celor ce credeau în Iisus (cf. *Fapte* 9, 2, de exemplu). Mărturie despre această instituție stau cuvintele lui Iisus care reflectă un obicei acceptat: *Nu este sluga mai mare decât stăpânul său, nici solul mai mare decât cel ce l-a trimis pe el* (*Ioan* 13, 16). Trebuie spus că termenul de apostolat este rar la Evangheliștii Matei, Marcu și Ioan. Dimpotrivă, el se găsește de 34 de ori la Evanghelistul Luca (de 6 ori în Evanghelie și de 28 de ori în *Faptele Apostolilor*) și de 29 de ori la Sfântul Pavel. Mărturia cea mai veche pare cea a Sfântului Pavel, mai ales în adresele epistolelor sale: *Pavel, apostol al lui Hristos*, sau simplu, *apostol*, în *Corinteni*, *Romani*, *Galateni*, *Efeseni*, *Timotei* și *Tit.* În *I Corinteni* 15, 9 Sfântul Pavel își revendică el însuși titlul și vocația de apostol. Menționăm, de asemenea, în *Faptele Apostolilor* alegerea celui de-al 12-lea apostol în locul lui Iuda.

---

[1] *Ignatie către Tralieini* [trad. rom. D. Fecioru, în volumul *Scrierile Părinților apostolici*, col. P.S.B. 1, Editura Institutului Biblic București, 1979, p. 170].

[2] *Martiriul Sfântului Policarp* 16, 2, [trad. rom. I. Rămureanu, în vol. Actele martirice, P.S.B. 11, 1982, p. 33].

Fără a intra în detalii, este limpede că slujirea neotestamentară de *apostol* este o slujire eclesială, care se referă la diferitele aspecte ale tainei Bisericii. Se poate vorbi de vocaţia, de misiunea, de darul Duhului, de întemeierea Bisericilor, de pietre de temelie (cf. *Efeseni* 2, 20-22, *Matei* 16, 18; *I Petru* 2, 4-8; *Apoc.* 21).

Fundament hristologic şi pnevmatologic

Acest fundament ţine de taina iconomiei mântuirii. Ne putem întreba cu cine începe Biserica ? Cu Apostolii, în mod cert, dar dincolo de ei, chiar cu Apostolatul lui Hristos, potrivit cuvintelor Sale: *Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi* (*Ioan* 20, 21). Putem merge, de asemenea, până la trimiterea celor Doisprezece: *Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit* (*Ioan* 15, 16). Biserica este zidită de singurul şi unicul Apostol, trimisul Tatălui, Fiul unic Iisus Hristos. *Şi aceasta este viaţa veşnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis* (*Ioan* 17, 3). Iisus este Trimisul Tatălui, El spune ceea ce a auzit de la Tatăl, El împlineşte voia Tatălui. Aspectul hristologic al apostolicităţii este fundamental: Hristos este unicul Apostol (cf. *Evrei* 3, 1), chipul Apostolului adevărat.

Aspectul pnevmatologic nu este mai puţin important. Isaia spune că Mesia este trimis de către Tatăl şi de Duhul Său (*Isaia* 48, 16), El este umplut de Duh Sfânt şi totodată dătător de Duh. Duhul Sfânt deschide inimile şi simţurile omului pentru ca acesta să primească Cuvântul lui Dumnezeu, pentru ca să poată recunoaşte şi împlini acest Cuvânt. Fără Duhul Sfânt, nu poate fi nici trimitere, nici ascultare, nici transmitere de mesaj.

La rândul lor, prin Apostoli se continuă, în chip necesar, plenitudinea slujirii apostolice a lui Hristos. *Cel ce crede în Mine va face şi El lucrările pe care le fac Eu şi mai mari decât acestea va face* (*Ioan* 14, 12). El este Păstor, iar ei sunt asemenea. El este Prooroc, la fel sunt şi ei (Pavel); El este Martir, după cum sunt şi ei. Investirea lor apostolică se face în Duhul Sfânt, în Duhul Cincizecimii permanente. Duhul le deschide inimile pentru a-şi aminti de cuvintele lui Iisus: *Duhul Sfânt vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu* (*Ioan* 14, 26). El îi înflăcărează

şi îi determină să mărturisească, prin cuvântul Său. Expansiunea Bisericii este deci înscrisă în primele linii ale istoriei sale, de la Cincizecime. Apostolicitatea Bisericii înseamnă expansiune şi continuitate deopotrivă: este acelaşi Duh al fidelităţii şi al contaminării. Temelia apostolică a Bisericii este unică şi permanentă în acelaşi timp. Se pot aminti pasajele esenţiale din *Scriptură*: *Zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos* (*Efeseni* 2, 20). *Şi El a dat pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, pe alţii păstori şi învăţători* (*Efeseni* 4, 11). Să remarcăm că titlul de *apostol* îl precedă pe cel de proroc. *Şi pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învăţători* (*I Corinteni* 12, 28). Această temelie va dura până la Parusie: *Adevărat zic vouă că voi cei ce Mi-aţi urmat Mie, la înnoirea lumii, când Fiul Omului va şedea pe tronul slavei Sale, veţi şedea şi voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminţii ale lui Israel* (*Matei* 19, 28). Şi, bineînţeles, în *Apocalipsă*: *Iar zidul cetăţii avea douăsprezece pietre de temelie şi în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece apostoli ai Mielului* (*Apoc.* 21, 14). Astfel se exprimă permanenţa apostolicităţii Bisericii până la Parusie.

Tradiţia creştină este conştientă de temelia apostolică a Bisericii, aşa cum vedem la Sfântul Irineu mai ales, care afirmă că propovăduirea, învăţătura şi tradiţia Bisericii au fost primite de la Apostoli. Biserica le păstrează şi le predică în adevăr. *Deşi răspândită pe întregul pământ, Biserica a primit de la Apostoli şi de la ucenicii lor credinţa.*[1] *Aceasta este propovăduirea pe care Biserica a primit-o, aceasta este credinţa pe care ea o păstrează.*[2] Sfântul Irineu vorbeşte şi despre o transmitere istorică, precum şi despre caracterul ereditar al învăţăturii primite şi transmise, însă mai mult decât istoricitatea, este afirmată şi reamintită continuitatea şi identitatea Bisericii. *Apostolii au depus plinătatea adevărului în Biserică la fel ca într-o vistierie, însă este vorba despre un depozit viu, care se întinereşte şi care întinereşte chiar*

[1] Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* I, 10, 1.
[2] *Ibid.* III, 1, 1 şi 3, 3.

vasul în care este conținut.[1] Remarcăm două aspecte ale apostolicității la Sfântul Irineu: fidelitatea față de moștenirea apostolică și plenitudinea acestei moșteniri în propovăduirea Bisericii de-a lungul istoriei, până la sfârșitul vremilor.

Putem relua aici termenul din *Epistola către Evrei*: *o dată pentru totdeauna* – εφαπαξ (7, 27) și *pentru totdeauna* – το διηνεκες (10, 14). Unul este unicitatea Evangheliei revelate pentru toate timpurile și tot locul. Celălalt este permanența în timp și în spațiu. Noi suntem în centrul tainei lui Hristos și a Duhului Sfânt, în inima mesajului Evangheliei vii care este Evanghelia lui Hristos Cel mort și Înviat, în dinamica Duhului Sfânt, Duhul transmiterii Cuvântului, Duhul ascultării, în sânul comunității euharistice.

Succesiunea apostolică

Când se vorbește despre succesiune apostolică, există tendința de a nu o înțelege decât ca o transmitere a puterii episcopale și preoțești, prin punerea mâinilor. În realitate, succesiunea apostolică este inseparabilă de tradiția apostolică în totalitatea sa. Este vorba despre o adevărată transmitere sacramentală în și prin Duhul Sfânt, o transmitere neîntreruptă a mesajului evanghelic, a tezaurului credinței și deci a tradiției apostolice de-a lungul secolelor, în integritatea sa, în totalitatea sa și, așa cum spune Sfântul Irineu, identică cu sine însăși. Putem, de asemenea, numi această tradiție apostolică, împreună cu părintele Florovsky, „ecumenism în timp", adică comuniune neîntreruptă cu Biserica sfinților, a învățătorilor și a Părinților din toate vremile, comuniunea noastră cu ei în taina lui Hristos. Pentru teologia ortodoxă, succesiunea apostolică constituie unul dintre aspectele esențiale ale continuității și identității Bisericii.

Această succesiune a fost prea des izolată de întregul context al vieții Bisericii, înțeles într-un plan exclusiv instituțional și juridic, garantând în mod sigur „validitatea" treptelor ierarhice, independent atât față de credința individului, cât și de cea a Bisericii (doctrina), sau de întreaga viață a Bisericii în colegialitatea sa. Nu trebuie să afirmăm sau să reducem

[1] *Ibid.* III, 4, 1 și 24, 1.

succesiunea apostolică la o problemă de validitate canonică. Desigur, succesiunea episcopală este o noțiune esențială, în măsura în care Biserica este organul transmiterii, nu numai a harului episcopatului, ci și a puterii și a mesajului apostolic. Sfântul Irineu spune despre episcop că el este *purtătorul harismei sigure a adevărului (charisma veritatis certum)*[1]. Această harismă a adevărului, care îi este transmisă prin punerea mâinilor, se manifestă în unitatea sa, în comuniunea sa cu Biserica. *Episcopul este în Biserică, iar Biserica este în episcop*, spunea Sfântul Ciprian de Cartagina. Deci episcopul nu este niciodată singur și el nu învață niciodată „ex sese". El este inseparabil de comunitatea sa, el învață, el administrează în sânul acesteia. Să amintim, de exemplu, că Petru și Ioan au fost trimișii comunității din Ierusalim la Antiohia (cf. *Fapte* 8, 14). La limită, există și o ascultare reciprocă, o fidelitate reciprocă între episcop/ierarhie și comunitate.

Deci faptul că se poate vorbi despre o transmitere apostolică a plenitudinii și a vieții trinitare este înțeles în interiorul dimensiunii euharistice a Bisericii. Sfântul Irineu demonstra, împotriva ereticilor și a gnosticilor, continuitatea misiunii apostolice, ca și permanența acesteia în episcopat, în doctrină și în viața sacramentală. Să reamintim deci importanța episcopatului ca o cale privilegiată a succesiunii apostolice, aceasta însă doar în interiorul Bisericii, în mărturia de credință apostolică.

Succesiunea apostolică este, așadar, o succesiune plenară în cadrul Poporului lui Dumnezeu sau al Trupului lui Hristos. Autoritatea apostolică a episcopului se afirmă în raport cu „concordanța" sa cu comunitatea, tot atât cât este în funcție de delegarea istorică făcută de către succesorii Apostolilor.

Succesiunea apostolică implică faptul că Biserica este în întregime în episcop, aceasta fiind calitatea sa harismatică, de a purta în el toată Biserica în mijlocirea sa. Dar succesiunea apostolică impune, de asemenea, ca episcopul să fie în întregime în Biserică, fără ca el să-i poată fi o rezultantă exclusivă.

Prezența Duhului Sfânt este cea care asigură întotdeauna această dublă corespondență, această prezență reciprocă și nupțială.

---

[1] *Ibid.*, IV, 26, 2.

Dar prezența Duhului Sfânt nu este niciodată asigurată în mod automat, ci ea este de natură epicletică, pentru a realiza întotdeauna, din nou, succesiunea și pentru a menține Biserica în identitatea apostolică, în sfințenie, în catolicitate.

Prin harisma episcopală și sinodală, succesiunea apostolică este într-o Euharistie neîncetată, o continuitate a credinței propovăduite, primite, trăite, la nivelul gândirii, al vieții, al adevăratei credințe, al laudei drepte, al experienței lui Dumnezeu cel viu și prezent. Este triplul conținut al Ortodoxiei: credință adevărată, laudă dreaptă, experiență autentică ce este transmisă, înnoită, continuată.

Adevărata credință se opune extremelor infailibilității juridice sau personale, ca și relativizării instituțiilor și a harismelor. *Charisma veritatis certum* este un dar inalienabil al Duhului Sfânt, făcut Bisericii în persoana episcopului, dar rămânând, de asemenea, peste Poporul din Biserică și sălășluind peste cei pe care Dumnezeu i-a chemat să propovăduiască.

Lauda dreaptă este o doxologie eclesială care subînțelege adevărata credință; prin ea, Biserica istorică își unește vocea cu Biserica tuturor timpurilor. Unicitatea deci, înainte de a fi instituțională, este liturgică și sacramentală.

Experiența autentică vine din acțiunea interioară a Sfântului Duh și constituie aspectul harismatic al continuității Bisericii prin roadele Duhului și prin sfinți.

Continuitatea apostolică este, așadar, inseparabilă de sfințenie. Nu putem uita că transmiterea credinței se plasează întotdeauna în cadrul nașterii duhovnicești. Părinții Bisericii ne nasc în credință și ne aduc la viață prin Duhul Sfânt. Este vorba despre un adevărat fenomen duhovnicesc de zămislire în credință prin Duhul Sfânt. Termenul „Părinți bisericești" nu este o noțiune formală, tocmai pentru că noi intrăm cu ei într-o legătură vie. Nu este vorba numai despre Părinții cu o contribuție însemnată pe plan doctrinar, în planul învățăturii Bisericii, ci de această întreagă comuniune a sfinților, fără de care adevărul și autoritatea Bisericii sunt realități lipsite de viață, formale. Sfințenia, episcopatul și propovăduirea nu pot fi disociate. Nu se poate disocia *ex opere operato* de *ex opere operantis*. Trebuie deci afirmat cu tărie că adevărul și autoritatea

sunt legate de sfințenie. Altfel, noțiunea pur formală de infailibilitate doctrinară, separată de credință și de sfințenie, apare inacceptabilă. Tradiția ortodoxă amintește că manifestarea prezenței continue a Duhului de la Cincizecime se realizează în comunitatea euharistică, în inimile creștinilor, transformate și înflăcărate pe zi ce trece, în secretul vieții lor interioare, prin lumina, bucuria, pacea și milostivirea Duhului lui Dumnezeu. Atâta timp cât Biserica va exista, Domnul său va rândui în ea daruri multiple de vindecare, de alungare a demonilor, de profeție, de judecare. Biserica are o experiență bogată și o memorie fidelă a acestor roade ale sfințeniei, precum și a vaselor alese asupra cărora Duhul Sfânt a revărsat de-a lungul timpului darurile sale dătătoare de viață.

În toate planurile pe care le-am evocat – episcopat, doctrină, Sfinte Taine, sfințenie – lucrează același Duh, în transmiterea tainei lui Hristos și în actualizarea Sa. În fiecare generație, Duhul trezește inimi, le naște la viață nouă, le face conforme cu Hristos, fidele Evangheliei Sale, le integrează Bisericii în catolicitatea Sa, în sfințenia Sa, în unitatea Sa, rânduiește vocații particulare, slujire, sfințenie. Apostolicitatea este o continuă transmitere, de la persoană la persoană, de la inimă la inimă, în sânul Euharistiei eclesiale a vieții noi (prin Botez), a prezenței lui Hristos (prin Euharistie), a episcopatului (prin Hirotonie), a sfințirii monahale. Formele acestei succesiuni apostolice sunt multiple, dar realitatea și forța acestora este una și aceeași.

Apostolicitate și apostolat

Un ultim aspect al apostolicității se referă la răspândirea învățăturii. El poartă numele de *apostolat* sau de *misiune a Bisericii*. Desigur, nu este vorba despre un aspect exterior sau secundar. Dacă Biserica nu este apostolică și nu este orientată spre mărturie, ea încetează a mai fi Biserică. Apostolicitatea include apostolatul ca trăsătură necesară, ca însușire fundamentală a Bisericii. Hristos a venit pentru a mărturisi, pentru a ne face părtași la viața lui Dumnezeu. Adesea această misiune a Bisericii este legată de catolicitatea înțeleasă ca universalitate. Este adevărat, însă Biserica este misionară în virtutea apostolicității sale. Apostolii sunt, prin definiție, „trimiși" în lume, fără a fi din lume.

Dacă sfințenia Bisericii amintește că ea se deosebește de lume, apostolicitatea subliniază integrarea ei în lume. Lumea reprezintă locul în care Biserica este chemată să viețuiască și să strălucească. Acesta este scopul sfințeniei, al unității Bisericii. Acesta este sensul rugăciunii lui Hristos înaintea Patimilor Sale: *Pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis* (*Ioan* 17, 21). *Iisus avea să moară ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați* (*Ioan* 11, 52).

Iată de ce Biserica este misionară, misiunea fiind vocația sa primordială. Nu este vorba despre o misiune înțeleasă ca scop în sine, ci de adunarea fiilor lui Dumnezeu în unitatea lui Hristos. Putem aminti aici că metoda misionară ortodoxă este o metodă de strălucire interioară. *Dobândește pacea ta lăuntrică,* spune Sfântul Serafim, *și mii de oameni vor găsi mântuirea în preajma ta.* Dinamica misiunii este o dinamică de atracție, de prezență. Aceasta înseamnă că trebuie să părăsim „confortul" din comunitățile noastre, pentru a pleca în „deșert", pentru a merge printre mulțimi, în locuri cuprinse de întuneric pentru a trăi acolo și pentru a face să strălucească lumina. Așa au făcut sfinții care s-au dus să locuiască în ținuturile pustii din nordul Rusiei. Sau, ca și Charles de Foucault, plecat, pur și simplu, pentru a se ruga, pentru a trăi, fără a face nici un act de prozelitism. Există la el acest sens al gratuității contemplației prin care îl caută pe Domnul și care lasă Domnului grija de a făptui, în timpul vieții sau după moartea sa. Căci numai după moartea sa, Charles de Foucault a avut discipoli.

A vorbi despre apostolicitate înseamnă a vorbi despre o plenitudine a transmiterii, a fidelității, a misiunii, a credinței, pornind de la originile apostolice, care sunt origini normative pentru Biserică în devenirea sa istorică. Conținutul apostolicității, al acestei transmiteri a credinței, este taina lui Hristos care se transmite în puterea de răspândire a Duhului Sfânt. Dinamica apostolicității este Duhul Sfânt. Conținutul apostolicității este, de asemenea, sfințenia Bisericii, alegerea sa, viața dumnezeiască în ea, vocația sa sfințitoare. În cele din urmă, avem Ortodoxia, în triplul aspect de *doxa* – care este adevărata laudă ori slavă a lui Dumnezeu împărtășită – credință adevărată, adică viață dumnezeiască, laudă bisericească și credință mărturisită, cântată, învățată. Avem astfel un sens integral al apostolicității, în care

vedem că toate însuşirile Bisericii se completează şi depind unele de altele. Acest sens integral al plenitudinii unei vieţi transmise şi trăite se rezumă în celebrarea Sfintelor Taine, în special în Euharistie şi în Hirotonie. Aceste Sfinte Taine poartă în ele toată bogăţia unei apostolicităţi adevărate, calificate prin doctrina integrală a Bisericii. Iar Euharistia este locul în care apostolicitatea se afirmă şi se manifestă plenar.

Apostolicitatea are, astfel, toate aceste dimensiuni complementare de continuitate, de fidelitate, de transmitere, de răspândire în timp şi în spaţiu. Cu condiţia ca această expansiune în timp şi în spaţiu să nu-şi piardă caracterul eshatologic. Asupra acestui aspect a insistat mult mitropolitul Ioannis Zizioulas[1]. În opinia sa, există două dinamici, două mişcări: pe de-o parte, răspândirea, succesiunea în istorie a moştenirii apostolice, iar pe de altă parte, adunarea în Hristos, în Euharistie, ce recapitulează totul. Istoricitatea Bisericii nu trebuie izolată şi nici nu trebuie să pierdem din vedere că ea are ca ultim scop adunarea în Împărăţia Cerurilor, inaugurată deja în timpul Bisericii.

[1] Ioannis Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, 1981, mai ales cap. 4 [trad. rom. cit., p. 159 – 191].

VI. Întreita slujire a Bisericii

1. Considerații generale

Când luăm în discuție slujirea mântuitoare a Bisericii, regăsim o concepție pe care am întâlnit-o deja de două ori. Prima dată, atunci când am studiat rădăcinile vetero-testamentare ale hristologiei și ale iconomiei mântuirii; a doua oară, în taina lui Hristos însuși. În *Vechiul Testament*, este vorba despre trei forme de ungere: arhierească, împărătească și profetică, sau slujire arhierească, împărătească și profetică, care prefigurează, toate trei, ungerea lui Hristos și lucrarea Sa mântuitoare. Am văzut, de asemenea, că taina lui Hristos trebuia să fie trăită și contemplată mai întâi în cadrul împlinirii Vechiului Legământ. Preoția lui Hristos este, prin excelență, tema *Epistolei către Evrei*: Hristos a venit *Arhiereu al bunătăților celor viitoare* (*Evrei* 9, 11, 10, 1). Apoi, Hristos-Împărat este El însuși venirea Împărăției, anunțată și așteptată, Împărăție pe care o vestește în propria Sa persoană, Împărăție care nu este din lumea aceasta, și care se manifestă în patima și în preamărirea Sa, în Învierea Sa. În fine, slujirea profetică, deoarece Hristos se revelează pe Sine, de asemenea, ca prooroc (*Luca* 4, 14 – 30), noțiune ce pare a fi nesocotită uneori în teologie. Biserica a evitat adesea să îi aplice lui Hristos, într-o manieră prea literală, titlul de prooroc, care totuși Îi aparține cu prisosință.[1] Astfel se împlinește și se continuă în Biserică această triplă sau tri-unică mijlocire a lui Hristos. Eclesiologia trebuie trăită chiar în interiorul tainei lui Hristos.

Înainte de a vorbi de slujiri particulare în Biserică, este important să situăm Biserica în raport cu lumea. Mijlocirea arhierească a lui Hristos, biruința Sa împărătească asupra puterilor demonice, instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, se continuă în Împărăția trinitară inaugurată în Euharistia Bisericii. Se poate spune același lucru despre misiunea profetică a lui Hristos, pe care El o vestește și pe care o aplică la Sine însuși, atunci când se referă la cuvintele proorocului Isaia: *Duhul Domnului este peste Mine,*

[1] Cf. de exemplu S. Bulgakov, *Le verbe Incarné*.

pentru care M-a uns să binevestesc (*Luca* 4, 18, cf. *Isaia* 61). Aceasta este în primul rând lucrarea Bisericii față de lume. În tripla sa slujire, Biserica continuă, prelungește lucrarea mântuitoare a lui Hristos.

Această distincție între slujirea arhierească, împărătească și profetică a lui Hristos și a Bisericii nu este întotdeauna ușoară. Este o distincție utilă, dar este puțin relativă. Nu putem separa moartea și învierea lui Hristos ca ofrandă pentru înscăunarea Sa ca Împărat. Profetismul lui Hristos este un profetism ce se împlinește în moartea Sa. Totuși, Părinții Bisericii utilizau această distincție. Părintele H. de Lubac scrie: *Fiecare din cele trei slujiri ale lui Hristos este esențială pentru Biserică. Sau, mai degrabă, ele sunt trei elemente ale unei slujiri unice și indisolubile în sine, al cărei principiu se afirmă cât se poate de limpede de la întemeierea Bisericii. Căci toate trei decurg din unica misiune primită de către Iisus de la Tatăl Său, misiune ce Îl face totodată învățător, sfințitor și împărat, și pe care o transmite Bisericii Sale.*[1]

La fel, părintele Serghei Bulgakov scria: *Doctrina teologică despre cele trei slujiri ale lui Hristos reprezintă rodul unei abstracții inevitabile, al fragmentării unui întreg. Această deosebire a celor trei aspecte are totuși temeiuri biblice și teologice suficiente pentru a o putea utiliza în scopul unor diferențieri practice.*[2] Desigur, nu trebuie nici să amplificăm legătura, dar nici să exagerăm diferențierea acestor slujiri.

Așa cum Hristos era pătruns de Duhul Sfânt, care sălășluia întru El dintotdeauna în plenitudinea Sa, așa Biserica, la rândul ei, este întemeiată, pusă de-o parte, sfințită, trimisă; este ca un *semn* al Împărăției, dar și *contradicție* a Împărăției, anunțul biruinței, piatră de poticnire și izvor de sfințenie. Fiecare din aceste slujiri le conțin pe celelalte două. Diferențierea lor ne permite să actualizăm concepte biblice și să regăsim, privitor la slujirile Bisericii, izvoarele lor biblice și temeliile hristologice.

Pe scurt, preoția Bisericii se poate rezuma în rugăciunea de la ieșirea cu Darurile euharistice, în care Biserica participă la jertfa lui Hristos: *Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce*

[1] H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953, p. 111.
[2] Serghei Bulgakov, *Le Verbe Incarné*, Paris, 1982, p. 255.

primeşti şi Cel ce Te împarţi. La rândul său, Biserica jertfeşte şi se jertfeşte, primeşte şi împarte. Caracterul împărătesc al Bisericii se referă la tema Împărăţiei lui Dumnezeu, anunţată, inaugurată, tăinuită, aflându-se în lume ca germen. Mijlocirea profetică este în primul rând vestirea Cuvântului lui Dumnezeu, „în timp şi în contra-timp", este, de asemenea, discernământul vremurilor şi al inimilor, un discernământ întotdeauna harismatic prin definiţie, şi profetic în consecinţă. Darul profetic înseamnă să recunoşti în timp şi în istorie lucrarea lui Dumnezeu. În lume fiind, Biserica este chemată să interpreteze vremurile şi să le descopere sensul. Aceasta se face în unitatea Poporului lui Dumnezeu, de către toţi aceia care sunt purtători ai darului Sfântului Duh, clerici şi laici. În fine, nu trebuie să uităm că profeţia se situează în întâlnirea faţă către faţă dintre Dumnezeu şi Biserică, în sensul că Biserica se află sub judecata lui Dumnezeu, prin vocea proorocilor pe care Dumnezeu îi trimite acesteia.

2. Slujirea arhierească

Hristos, singurul Arhiereu al Vechiului Legământ

Orice străduinţă de a defini Biserica, atât în ceea ce priveşte slujirea, cât şi natura sa, trebuie să-şi aibă punctul de plecare în taina lui Hristos şi a Duhului Sfânt. Mijlocirea Bisericii pentru mântuire decurge deci din mijlocirea lui Hristos pentru mântuire.

Ce înseamnă pentru Biserică slujirea arhierească a lui Hristos ? Trebuie să urcăm până la sensul grec al termenului *hiereu* şi *arhiereu*, în sensul de preoţi hirotoniţi, precum presbiterii. Complexul *hiereu, hierateuma, hierosini, hieron,* frecvent în *Noul Testament*, se referă în exclusivitate fie la cultul sacrificial din Vechiul Legământ, fie la preoţia veşnică a lui Hristos în Noul Legământ, a lui Hristos ca singurul Arhiereu. Dar slujirea aceasta se situează într-o linie de succesiune ce coboară de la David, şi nu în moştenirea sacerdotală a lui Aron. Prin venirea şi prin moartea lui Hristos, jertfa lui Aron devine caducă, aşa cum catapeteasma Templului s-a sfâşiat. Trebuie amintite aici cuvintele profetice ale

lui Hristos despre Templul trupului Său: *Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica* (*Ioan* 2, 19; *Matei* 26, 61; *Marcu* 14, 58).

Teologia despre preoția lui Hristos poate să se centreze în jurul dublei împliniri a preoției și a jertfei vetero-testamentare. El este cel ce aduce jertfă desăvârșită – spre deosebire de cei ce trebuiau să aducă jertfă pentru păcatele lor (*Epistola către Evrei*) – dar și Cel care este adus jertfă, Cel care Își dă viața pentru viața lumii. *Epistola către Evrei* este cea care prezintă îndeosebi doctrina despre jertfa Arhiereului Iisus. Trebuie, de asemenea, să ne amintim că jertfirea lui Hristos pe cruce și învierea Sa în cea de-a treia zi nu epuizează taina jertfei lui Hristos. Aceasta se deschide în dimensiunea cerească, căci jertfa se continuă prin Înălțarea la cer. Jertfa Fiului este primită de către Tatăl ca jertfă de bună mireasmă. Jertfă, mijlocire, acceptare, Cincizecime. Toate acestea sunt diferitele aspecte ce se completează reciproc, permițând evitarea unei teorii despre jertfă, precum cea care domina în Evul Mediu latin. Ideea aceasta a fost dezvoltată, în urmă cu aproximativ patruzeci de ani, de către Max Thurian, teolog protestant, devenit între timp catolic. În cartea sa despre Euharistie[1], acesta explică în ce fel a reacționat Reforma împotriva viziunii medievale despre jertfă și cum teologia biblică despre jertfă culminează în ofranda cerească dinaintea Tatălui. Jertfa pe Cruce și Învierea sunt inseparabile de Înălțarea Celui *care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri* (*Evrei* 8, 1).

Întreaga Biserică, Popor de preoți

Biserica intră în singura preoție a lui Hristos. Hristos Arhiereul, spune *Epistola către Evrei*, este Mijlocitorul și Înaintemergătorul nostru. În Sfânta Liturghie, care este actul său constitutiv, Biserica este deci Poporul sfânt și sfințit de către Dumnezeu, ca preoție împărătească și ca templu al Duhului. În textele fundamentale ale Sfântului Petru (*I Petru* 2, 9) și în *Apocalipsă* (1, 5-6; 5, 10; 20, 6) regăsim noțiunea de *preoție împărătească.*

Aceasta înseamnă că Biserica are calea deschisă către Tatăl, în prezența lui Hristos, fără altă mijlocire și nici alt intermediar, prin

[1] Max Thurian, *L'Eucharistie*, Neuchâtel, 1959.

ungerea şi învăţătura directă a Duhului Sfânt: *Iar voi, ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate* (*I Ioan* 2, 20, 26). Biserica este în totalitate sacerdotală, prin participare la Stăpânul său, Arhiereul Iisus.

Este delicat să vorbeşti despre slujirile Bisericii, tocmai pentru că există tendinţa de a le îngroşa, ceea ce le face opace. Biserica ar trebui să fie perfect transparentă, atât de transparentă la prezenţa lui Hristos, încât nu ar mai trebui să-L vedem decât pe Hristos însuşi. Sfântul Nicolae Cabasila spune că *dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decât însuşi Trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El şi că se împărtăşeşte din Trupul Lui.*[1] Biserica este Hristos cel viu şi nu face altceva decât să continue lucrarea Sa mântuitoare. Ea nu trebuie să se interpună între Dumnezeu şi oameni. Mijlocirea Bisericii nu se adaugă celei a lui Hristos, ci se situează în interiorul mijlocirii Lui. Această privire a lui Hristos asupra lumii trebuie să fie şi cea a Bisericii. La fel cum Hristos este slujitor al lui Dumnezeu şi slujitor al oamenilor, tot aşa Biserica trebuie să fie în slujba lui Dumnezeu şi în slujba oamenilor.

Mijlocirea sa pentru mântuirea lumii

Mijlocirea eclesială nu are sens decât *în* şi *pentru* lume. Astfel, propovăduirea Cuvântului, mărturia credinţei şi a vieţii, darurile profetice ale Bisericii, care se înrădăcinează permanent în acţiunea liturgică, au întotdeauna ca obiect mântuirea lumii. Când uşile Bisericii se închid, aşa cum trebuie făcut în timpul slujirii Sfintei Liturghii, care se săvârşeşte cu uşile încuiate (*Ioan* 20, 19), aceasta se face pentru lume. Tot aşa, Hristos a urcat noaptea singur în munte pentru a se ruga. Astfel, singurătatea lui Hristos se prelungeşte în solitudinea Bisericii pentru lume. Taina euharistică este laudă, doxologie în numele lumii; Biserica este anticipare a ceea ce va fi lumea, ea este venirea Împărăţiei, în care toate vor fi noi. Euharistia este mijlocire şi epiclezã, ofrandă a nevoilor lumii, confirmarea pentru lume a împlinirii jertfei lui Hristos. Euharistia este mărturie pentru lume că Hristos a înviat, că lucrarea Lui

[1]Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii* cap. 38 [trad. rom. Ene Branişte, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997, p. 89].

dătătoare de viață se înfăptuiește și că darurile Duhului Sfânt se revarsă fără încetare. Prin urmare, această certitudine trebuie să fie continuată și atunci când, după încheierea Liturghiei, poporul lui Dumnezeu se întoarce în lume. Această întoarcere în lume constituie un aspect esențial al Euharistiei și deci, al tainei Bisericii, în sensul că Biserica nu poate rămâne doar în Templu.

Certitudune a împlinirii: *unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat* (*Ioan* 17, 24). Sfințire a lumii și a „profanului": nu mai este nimic profan, ci doar profanat. Sfințire a trupurilor, a lumii, a psihicului. Templul material nu este decât provizoriu (*Apocalipsa* 21, 22). În Împărăția cerurilor nu va mai fi nici templu și nici o altă preoție decât cea a lui Hristos. În cadrul acestei viziuni a slujirii arhierești a întregii Biserici – înaintea lui Dumnezeu, în mijlocirea sa și, totodată, în fața lumii, în împărtășirea vieții dumnezeiești – putem situa preoția ierarhică. Vom reveni asupra acesteia în capitolul următor, despre slujirile ierarhice.

Este important să pornim de la această viziune asupra întregii Biserici ca mijlocitoare, ca participând la mijlocirea lui Hristos pentru viața lumii, „pentru ca lumea să creadă". *Pentru viața lumii*[1] este, de altminteri, titlul unei foarte frumoase cărți a părintelui A. Schmemann. Este un tratat de teologie sacramentală care ține seama tot timpul de această relație dintre Biserică și lume. Părintele Congar a căutat, de asemenea, să definească această relație, cu prilejul conciliului Vatican II, folosind noțiunile de Biserică *săracă și slujitoare*, și dând celor două calificative întreaga lor plenitudine teologică: *sărac cu duhul*, adică în întregime disponibil și transparent la lucrarea Duhului Sfânt; *slujitoare*[2], în sensul slujirii și al slujitorului lui Dumnezeu, care este Hristos însuși.

Diferențierea slujirilor se situează mai ales, dar nu exclusiv, în devenirea Bisericii. Aceasta trebuie să se construiască, să se edifice în raportul său cu lumea și, de asemenea, în devenirea sa interioară. De fapt, cele două aspecte sunt inseparabile. Mărturia Bisericii se adresează în același timp lumii, când este rostită de către Biserică

[1] A. Schmemann, *Pour la vie du Monde*, Paris, 1969.
[2] Y. Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris, 1963.

prin intermediul celor care poartă harisma propovăduirii, şi membrilor Bisericii în formare şi în devenire.

Iată ce scrie Olivier Clément privitor la tema aceasta: *Când este vorba despre sfinţirea lumii, despre mijlocirea Bisericii, trebuie amintită aici întreaga natură, vocaţie şi relaţie cosmică a Bisericii. Dacă Euharistia este marea şi unica Sfântă Taină a Bisericii pentru lume, această Euharistie are o valoare recapitulativă a întregii sacramentalităţi cosmice a Bisericii. Diferenţa între Sfintele Taine şi ierurgii este o diferenţă mai mult şcolară decât reală şi nu trebuie nici să izoleze, nici să devalorizeze lucrarea de binecuvântare a Bisericii asupra vieţii, asupra timpului, asupra locurilor şi a lucrurilor, a caselor. Este o adevărată exorcizare pe care o face astfel Biserica, participând la bătălia unică a lui Hristos şi la biruinţa Sa pascală.*[1]

3. Slujirea împărătească

Câteva observaţii preliminare

1. În cadrul teologiei referitoare la Israel ca Popor al lui Dumnezeu, Biblia aşază preoţia şi regalitatea într-un cuplu unic (cf. *Ieşirea* 19, 5 – 6; *I Petru* 2, 9). Nu este o altă demnitate împărătească decât una jertfelnică. În Robul Domnului (*Isaia* 49) coincid Victima şi Biruitorul, Arhiereul şi Împăratul.

2. Adesea, noţiunea de preoţie împărătească nu este decât o formulă consacrată, dar fără însemnătate, autorii fiind preocupaţi mai mult de preoţia universală şi de cea slujitoare, decât de teologia privitoare la demnitatea împărătească a Bisericii.

3. În fine, demnitatea împărătească a Bisericii este redusă adesea la sensul, desigur foarte bogat, al funcţiei pastorale a lui Hristos, a Bisericii, a ierarhiei. Prin analogie, Biserica are menirea de a continua lucrarea lui Hristos. În El, biruinţa este obţinută, totul este încheiat. Cum spune părintele G. Florovsky, *Împărăţia cerurilor a venit, pentru că Duhul Sfânt însuşi este Împărăţia cerurilor. [...] Împăratul domneşte deja. Şi slava Sa se reflectă asupra fiilor Împărăţiei chemaţi la moştenirea acestei Împărăţii.*

[1] Olivier Clément, *Le Sens de la terre.*

[...] Împăratul a venit, Domnul Iisus, iar Împărăția Sa va să vină.[1] Există în Biserică o tensiune între *deja* și *nu încă*. De fapt, în *Noul Testament*, aspectul preoțesc și cel împărătesc sunt legate în expresia „preoție împărătească", în așa fel că este greu să fie separate.

Hristos Împărat și Împărăția Sa în *Noul Testament*

Pentru a situa corect demnitatea împărătească a Bisericii și a mijlocirii sale în toată plinătatea sa este important să revenim la datele biblice, atât de bogate. În *Vechiul Testament*, adevărata demnitate împărătească anunțată de către proorocii îi aparține lui Yahve însuși. Instituția politică legată de numele lui David are un caracter trecător; ea este întotdeauna ambiguă și nu întrupează niciodată în totalitate prezența lui Yahve ori demnitatea Sa împărătească. În așteptarea mesianică se concretizează nădejdea în Împărăția lui Dumnezeu și în viitorul Împărat.

În *Noul Testament*, în evangheliile sinoptice, tema Împărăției lui Dumnezeu se impune în propovăduirea lui Iisus. Există întotdeauna în conținutul *Evangheliei* o tensiune între prezent și viitor. *Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru* (*Luca* 17, 21); iar în persoana lui Iisus se inaugurează vremea Împărăției. În El este nu numai inaugurarea, dar și încheierea planului dumnezeiesc. Prin El, satan este deja alungat: *Am văzut pe satana ca un fulger căzând din cer* (*Luca* 10, 18).

La fel ca și în *Vechiul Testament*, demnitatea împărătească rămâne legată de tema Bunului Păstor. Nu este David luat de la turma oilor sale, pentru a deveni rege, un rege ideal? De asemenea, Iezechiel îi denunță pe conducătorii răi, opunându-le pe *Bunul Păstor*, care este Domnul însuși (cf. *Iezechiel* 34, 23).

O altă noțiune care intervine în înțelegerea demnității împărătești în *Biblie* este aceea a judecății lui Dumnezeu. Aceasta se descoperă în istorie și se realizează în timpurile mesianice. Israel și toate popoarele vor fi supuse judecății lui Dumnezeu, care se va încheia în „ziua Domnului", în timpurile eshatologice. Această judecată este anunțată în legătură cu tema apocaliptică a Fiului Omului (cf. *Daniel*, cap. 7). Nu este o judecată extrinsecă, ci sfântă

[1] G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant*, p. 19, 30 și 57.

şi adevărată, ce se face cu milostivire. Adevărată şi sfântă, fără compromis cu răul şi cu păcatul; făcută cu milostivire şi cu blândeţe, căci în cele din urmă, judecata şi milostivirea coincid.

Nu voi aminti aici toate aspectele privitoare la venirea Împărăţiei, aşa cum se conturează deja de-a lungul *Fericirilor*. Este o sămânţă ce trebuie să devină un copac mare, o interioritate ascunsă. În parabolele despre Împărăţia cerurilor, există un răgaz misterios între inaugurarea istorică a Împărăţiei şi realizarea sa desăvârşită (parabola grâului şi a neghinei); Împărăţia nu se dobândeşte decât cu preţul a tot ceea ce deţii; convertire şi pocăinţă; atitudine de sărac şi de copil; persecuţiile, mărturisirea şi ofranda propriei vieţi; ascultare faţă de Tatăl şi de Duhul Sfânt şi, în cele din urmă, haina de nuntă. Toate acestea sunt teme legate de cea a Împărăţiei. Iisus Hristos este în inima Împărăţiei, El este chiar Împărăţia în toată puterea ei; El dispune de aceasta. Această Împărăţie nu este manifestată decât pe Muntele Tabor şi la Intrarea în Ierusalim.

Încoronarea împărătească a lui Iisus este lucrarea slavei Sale în Paştile mântuitoare şi în lupta contra satanei. Înaintea lui Pilat, El se arată împărat în tăcere: *Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta*, în vreme ce Pilat spune: *Iată regele vostru.* Inscripţia de pe Cruce şi mărturia tâlharului cel bun confirmă demnitatea Sa împărătească. Coborârea la Iad este deja biruinţa decisivă asupra puterilor satanice în propria lor împărăţie. Învierea şi Înălţarea marchează încoronarea lui Iisus ca împărat. După cum spune Sfântul Petru în primele sale cuvântări după Cincizecime: *pe acest Iisus [...] L-a făcut Domn* (*Fapte* 2, 36); *îi voi da să şadă cu Mine pe scaunul Meu* (*Apocalipsa* 3, 21); *şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu* (*Marcu* 16, 19; *Fapte* 2). În cele din urmă, domnia împărătească a lui Hristos preamărit este în Duhul Sfânt, timpul propriu al Bisericii. Astfel, primii creştini vor fi numiţi *cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul* (*I Corinteni* 1, 2). Pentru Sfântul Pavel, domnia lui Iisus este inaugurată asupra tuturor oamenilor (*Coloseni* 2), asupra duşmanilor săi, asupra puterilor necurate (*Coloseni* 2), asupra morţii (*I Corinteni* 15), asupra Bisericii (*Coloseni* 1, 18; *Efeseni* 1 şi 4). Este o domnie cosmică (*Filipeni* 2, 10). Aceasta este mărturisirea creştinilor şi a Bisericii înaintea cezarului. Şi astfel,

până la Parusie, Domnul este Împărat, dar demnitatea Sa împărătească este contestată de puterea Fiarei. Deznodământul luptei este tragic (cf. *Apocalipsei*), până când *Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și a Tatălui* (*I Corinteni* 15, 24).

Biserica *în* și *către* Împărăția cerurilor

În ceea ce privește Biserica, vedem că nu este de ajuns să vorbim despre domnia împărătească a lui Hristos în Biserică până la Parusie. Hlamida cu care a fost îmbrăcat Hristos în timpul Patimilor Sale este chiar veșmântul Bisericii. Prorocia involuntară a lui Pilat se continuă asupra Bisericii și îi amintește acesteia singurul drum al înălțării sale la demnitatea împărătească a lui Hristos. Ceea ce s-a spus despre Hristos poate fi spus și despre Biserică–Trupul Său. *Împărăția lui Dumnezeu e aproape; Împărăția este înăuntrul vostru, ea este printre voi.* Și totuși, Împărăția nu este din lumea aceasta. *Voi sunteți în lume, dar voi nu sunteți din lume.* Împărăția lui Dumnezeu nu este o realitate palpabilă, ea este venirea Duhului Sfânt. *[...] nu este mâncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt* (*Romani* 14, 17). Este plinătatea darurilor Duhului Sfânt care se revarsă peste Biserică. Aceasta este Împărăția lui Dumnezeu *întru putere*. Origen nu ezită să spună că Hristos însuși este Împărăția lui Dumnezeu[1]. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că invocația din Rugăciunea Domnească: *Vină Împărăția Ta* era înlocuită în anumite biserici din Asia Mică prin cererea: *să vină Duhul Tău cel Sfânt asupra noastră și să ne curățească.* El identifică venirea Împărăției cu prezența ipostatică (personală) a Duhului Sfânt.[2]

Sfânta Liturghie vestește venirea Împărăției dumnezeiești Treimi. În lauda liturgică, Treimea dezvăluie Biserica drept Împărăția cerurilor, iar Biserica descoperă Împărăția cerurilor ca Treime. Atunci Împărăția lui Dumnezeu este prezentă și coincide cu Biserica, în modul cel mai deplin, ca o anticipare pascală și taborică a realizării finale.

Unica modalitate a acestei demnități împărătești, căreia Biserica îi este anticipare și epifanie, o reprezintă asceza și

[1] Origen, *Comm. in Matth.* 14, 7, P. G. 13, 1197 B.
[2] Cf. G. Florovsky, *op. cit.*, p. 19.

sfințenia. Asceza, adică convertirea permanentă, înnoirea inimii, renunțarea la satana și la lucrările lui, făcută la Botez. Această asceză este martirială, kenotică, crucificatoare; este un mod de a participa la Patimile lui Hristos, este sensul experienței taborice a luminii din care li s-a dat să guste celor trei Apostoli, adevăratul sens al experienței luminii dumnezeiești. Ea este o introducere, o pregătire pentru drumul ce trebuie urmat, în afara căruia nimeni nu poate ajunge la înviere. Singurul drum este suferința și crucea, potrivit modului în care Dumnezeu îl rânduiește pentru fiecare dintre noi.

A vorbi despre sfințenie nu înseamnă a vorbi despre câțiva aleși sau despre sfințenia viitoare, ci înseamnă a vorbi despre o iluminare reală, despre lumina Sfintelor Paști în viața noastră, acum. La fel ca sfinții, noi toți suntem chemați să participăm la plinătatea credinței și a vieții. Asceza și înaintarea pe calea sfințeniei sunt întotdeauna un demers personal, pentru că Hristos sălășluiește în inima omului când această inimă este exorcizată, împăcată, iluminată și devine izvor de apă vie, în măsura în care chiar El o adapă.

Această înaintare pe calea sfințeniei este personală și totodată eclesială și cosmică: *Dobândește pacea ta lăuntrică și mii de oameni vor găsi mântuirea în preajma ta.* (Sfântul Serafim de Sarov). Sfințenia este întotdeauna eclesială, pentru că întreaga Biserică participă la biruința vieții noi, înfruntând toate puterile distrugătoare ce se aliază nu numai împotriva membrilor Bisericii, ci și împotriva Bisericii înseși, a lui Hristos, în schisme, în erezii și în compromisuri. Astfel, această înaintare pe calea sfințeniei este pentru lume o nouă naștere, o naștere în dureri.

În sfințirea pentru lume, care este ca o naștere în lume a demnității împărătești a lui Hristos, Biserica nu caută propria sa slavă. Ea este săracă și slujitoare înaintea lui Dumnezeu, Căruia, doar Lui, i se cuvine împărăția și puterea și slava. Ea este săracă înaintea lumii, care este obiectul dragostei lui Dumnezeu. Biserica trebuie deci să depășească tentația de a se defini ea însăși altfel decât în umbra și în urma Crucii. Cea care este glorioasă și biruitoare este Crucea. Pentru noi, biruința sa înseamnă întotdeauna participarea la patimile lui Hristos.

Luptă şi biruinţă împotriva Fiarei

A vorbi despre calea împărătească a Crucii înseamnă a defini aspectul tragic al integrării ei necesare în istorie. Biserica va fi până la sfârşitul veacurilor în luptă împotriva satanei, a Fiarei; ea va trece prin încercări care îi aşteaptă pe toţi ucenicii lui Hristos. Părintele Bulgakov vorbeşte despre aceasta în cartea sa *Le Verbe Incarné*, atunci când studiază cuvântările lui Hristos despre a doua venire a Sa (*Matei* 24 şi 25). Scopul lor este de a-i încuraja pe cei care Îl urmează, anunţându-i despre durerile şi încercările ce vor veni, când ei aşteptau deja Împărăţia mesianică. Aceste încercări încep cu căderea Ierusalimului. *Vedeţi să nu vă amăgească cineva* (*Matei* 24, 4).

Tentaţia constantă a Bisericii este de a refuza judecata, de a se instala în istorie, de a se naturaliza aici: tentaţia teocraţiei, a cezaro-papismului bizantin, roman sau rusesc, a socialismului creştin totalitar realizat cu preţul libertăţii, ca şi la Marele Inchizitor al lui Dostoievsky. Prin puterea lui Hristos care lucrează în ea, istoria oamenilor se îndreaptă spre împlinirea sa, ea se poate scurta sau prelungi, potrivit libertăţii umane şi conform planului lui Dumnezeu.

Îl citãm, în continuare, pe părintele Bulgakov: *Astfel se împlineşte slujirea Sa împărătească şi în acelaşi timp slăvirea Sa. Până atunci totuşi, slujirea pământească a lui Hristos, şi deci kenoza Sa din timpul acestei slujiri, continuă. Puterea este dată, dar ea nu este încă definitiv primită (la fel cum slăvirea Sa a fost dată înainte de Sfintele Patimi: „Acum Fiul Omului a fost preamărit"). Înviat, înălţat şi aşezat de-a dreapta Tatălui, Hristos continuă încă slujirea Sa pământească. Venirea lui Hristos pe pământ este calea ce conduce de-a lungul istoriei către Împărăţie, „care nu va avea sfârşit". În mod nevăzut, Domnul este cu noi pe pământ. Înălţarea Sa şi şederea Sa de-a dreapta Tatălui nu ni L-au răpit, nu ne-au lipsit de El în durerea noastră pământească, în suferinţa noastră, în lupta noastră. Fiind în slava Sfintei Treimi, Dumnezeu în ceruri, El rămâne în chip tainic unit cu lumea, rămâne cu noi, ca om-frate, ca Dumnezeu-Om în venirea Sa care continuă mereu. Aceasta se împlineşte prin părtăşie la „suferinţa şi la împărăţia şi la răbdarea în Iisus" (Apocalipsa 1, 9). Smerenia lui Hristos a parcurs numeroase etape, până să fie depăşită prin*

preamărirea Sa. Deşi fundamental depăşită, ea continuă să fie trăită în ceea ce constituie consecinţa acestei depăşiri, adică sălăşluirea lui Hristos pe pământ, împovărat încă de păcatul vechiului Adam. Până astăzi, Hristos continuă ***să primească*** *puterea ce Îi este conferită o dată cu umanitatea, şi până astăzi El îşi pune în lucrare slujirea împărătească. Dumnezeu adevărat, împărăţind întru noi şi peste noi, pe pământ, El vine să aşeze Împărăţia Sa cea veşnică, pentru care noi ne rugăm neîncetat Tatălui: „vie Împărăţia Ta", şi pentru care noi îl invocăm pe Fiul: „Vino, Doamne Iisuse!" (Apocalipsa* 21, 20*).*[1]

4. Slujirea profetică

Noţiunea teologică de prorocie este folosită în Ortodoxie cu o prudenţă extremă. Există în general tendinţa de a limita prorocia la *Vechiul Testament*, în ciuda mărturiilor din *Noul Testament*, şi de a minimaliza caracterul profetic al lui Hristos însuşi. Se spune că, de fapt, Hristos nu poate fi numit *prooroc*, câtă vreme El este Cel care îi anunţă pe prooroci. Printre primii care au făcut un studiu hristologic despre Proorocul Hristos a fost Oscar Cullmann, în cartea sa *Christologie du Nouveau Testament*, în care arată importanţa titlului de prooroc acordat lui Hristos.[2]

În manualele de teologie, se vorbeşte despre Hristos prooroc, dar niciodată nu se vorbeşte în mod direct sau formal despre slujirea profetică a Bisericii. Părintele Bulgakov este, poate, singurul care vede în darul profetic al Bisericii o prelungire a slujirii profetice a lui Hristos în taina şi în slujirea Bisericii.

Prorocia în *Vechiul Testament*

Părintele Kniaziev spune: *Proorocul este cel ce strigă, cel ce vesteşte, cel care cheamă, heraldul; sau, la pasiv, cel ce este chemat, ales, dar şi cel care este „în afara sa", sub înrâurirea Duhului Sfânt.* În *Evanghelia de la Marcu*, Iisus este acuzat că *şi-a ieşit din fire* (3, 21). Utilizarea termenului *nabi* de către prooroci este limitată, iar προφητη în *Septuaginta* traduce uneori alţi

[1] S. Bulgakov, *op. cit.*, p. 377.

[2] Oscar Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 18 – 47.

termeni arhaici, precum „vizionarul" sau „clarvăzătorul". Existau şcoli de prooroci, cercuri profesionale, tradiţii harismatice. Erau, de asemenea, harisme individuale, vocaţii excepţionale pe lângă regii lui Israel. Această slujire harismatică nu este fără legătură cu rolul duhovnicesc al mărturiei evanghelice a patriarhilor şi a episcopilor în Rusia principatelor medievale sau în statul moscovit imperial, obiceiuri şi prerogative de „pecalovanie", de mijlocire, am putea spune, pe lângă mai-marii acestei lumi. Există în Biserică un alt fenomen harismatic asemănător, acela al „nebunilor în Hristos", care are şi o dimensiune profetică, vizionară, ceea ce înseamnă capacitatea de a deosebi lumina de întuneric. Există darul discernământului, pentru a deosebi falşii profeţi şi motivaţiile omeneşti ale propovăduirii lor, aşa cum vedem în cartea proorocului Ieremia. Părintele Kniaziev subliniază sensul profetic al legământului mozaic şi funcţia profetică a lui Moise. Prorocia este eclesială, colegială, ziditoare pentru poporul Israel, garantând şi aducând aminte de fidelitatea sa faţă de legământul monoteist şi faţă de idealul de dreptate al lui Yahve.

Mărturia proorocilor este totodată o mărturie eshatologică, ceea ce înseamnă că proorocul îşi depăşeşte întotdeauna epoca. În aceasta constă chiar esenţa profeţiei. *Nu este prooroc în ţara sa,* spune Mântuitorul. De unde conflictele inevitabile cu slujirea profetică, în Vechiul Legământ, la fel ca şi în Biserică. El transcende întotdeauna litera Legământului, vestind un *Nou Legământ* (*Ieremia* 31, 31-34), o *inimă nouă şi un duh nou* (*Iezechiel* 36, 26). Astfel, profetismul Vechiului Legământ este o mărturie permanentă despre sfinţenia lui Dumnezeu şi o continuă aducere aminte a faptului că poporul Israel este chemat la sfinţenie. Sfinţenia lui Dumnezeu este exemplu, ideal şi izvor de sfinţenie pentru credincios. Prorocia implică amintirea transcendenţei lui Dumnezeu, cu o punere de-o parte a poporului, şi eterogenitatea sa într-o lume coruptă şi păcătoasă. Specific proorocului este faptul că el constituie o mărturie vie a discernământului duhovnicesc şi a judecăţii lui Dumnezeu asupra istoriei, asupra exigenţei mereu înnoite de justiţie imanentă, socială şi morală. El este martor al dreptăţii imanente şi misiunea lui culminează în judecata lui Dumnezeu la adresa mai-marilor acestei lumi, ducând uneori la

mărturia însângerată a martiriului, ca şi în cazul lui Isaia sau Ieremia (cf. *Evrei* 11).

În realitatea zilnică, idealul profetic este, de asemenea, o nostalgie, o speranţă sau chiar o tristeţe: *O, de ar fi toţi prooroci în poporul Domnului,* – zice Moise către Iosua – *şi de ar trimite Domnul duhul Său peste ei* (*Numerii* 11, 29). Este un vis şi în acelaşi timp o viziune eshatologică a timpurilor în care Duhul lui Dumnezeu se va răspândi peste întreg Poporul. Este nostalgie şi exigenţă privitoare la fidelitatea faţă de esenţial, referitoare la spiritul Legământului.

În fine, întreaga inspiraţie biblică, tot *Vechiul Testament* poate fi numit „profetic", adică harismatic, inspirat de către Duhul Sfânt. Aşa afirmă Sfântul Petru în cele două epistole ale sale: *Această mântuire au căutat-o cu stăruinţă şi au cercetat-o cu de-amănuntul proorocii, care au prorocit despre harul ce avea să vină la voi. Cercetând în care şi în ce fel de vreme le arăta Duhul lui Hristos, Care era întru ei, când le mărturisea de mai înainte despre patimile lui Hristos şi despre măririle cele de după ele* (*I Petru* 1, 10-11). Apoi textul din a doua epistolă, citat mereu în manualele de dogmatică: *Aceasta ştiind mai dinainte că nici o prorocie a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia. Pentru că niciodată prorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt* (*II Petru* 1, 20 – 21).

Noţiunea de prorocie se poate astfel lărgi la întreaga inspiraţie a Scripturilor. Nu numai profeţii propriu-zişi, ci toţi autorii Scripturilor, ca purtători de Duh Sfânt, poartă în ei o parte de inspiraţie, harisma de prooroci, ca slujitori ai Cuvântului, vorbind în numele lui Dumnezeu.

Hristos prooroc

Profetismul lui Hristos este afirmat limpede în propovăduirea neotestamentară. Aici, mărturia Sfântului Petru de după Cincizecime este categorică: *Moise a spus: Domnul Dumnezeul vostru va ridica vouă dintre fraţii voştri Prooroc ca mine. Pe El să-L ascultaţi în toate câte vă va spune [...]. Iar toţi proorocii de la Samuel şi cei câţi le-au urmat au vorbit şi au vestit zilele acelea* (*Fapte* 3, 22 – 24).

Este bine să amintim că Domnul vorbeşte despre Sine însuşi ca despre un prooroc: *Iar Iisus le-a zis: Nu este prooroc disprețuit decât în patria lui şi în casa lui* (*Matei* 13, 57). De asemenea: *Însă şi astăzi şi mâine şi în ziua următoare merg, fiindcă nu este cu putință să piară prooroc afară din Ierusalim* (*Luca* 13, 33). Iisus îşi asumă de la începutul slujirii Sale harisma de prooroc, când citeşte în sinagoga din Nazaret textul din *Isaia* 41: *Şi I s-a dat cartea proorocului Isaia. Şi deschizând El cartea, a găsit locul unde era scris: Duhul Domnului este peste Mine [...] Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre.* Şi concluzia: *nici un prooroc nu este bine primit în patria sa* (*Luca* 4, 17 – 24).

Această harismă profetică este o ungere a Duhului, cum spune Isaia: *Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor* (*Isaia* 61, 1). Este ungerea (*crisma*) Tatălui, care rămâne în Iisus Hristos, care coboară peste El la Ioardan, care Îl pecetluieşte de la naşterea Sa, care constituie naşterea Sa. Slujirea profetică a lui Iisus, la fel ca cea a proorocilor şi a lui Ioan Botezătorul, este legată de promulgarea, de propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, pe care Iisus îl întrupează El însuşi. Dar El nu se poate limita la transmiterea unei doctrine sau a unei învățături spirituale, ci El este Cuvântul viu. În acest sens, Iisus este Proorocul care profeteşte despre Sine însuşi; El este în acelaşi timp prorocia şi conținutul prorociei, Cel care vesteşte *Evanghelia* şi conținutul *Evangheliei*. El este Evanghelia vie pe care o vesteşte.

La fel ca şi în *Vechiul Testament*, cuvântul lui Iisus şi mărturia Sa dau naştere unei tensiuni crescânde care culminează în paroxismul urii. Este unul dintre aspectele esențiale ale profețiilor din *Vechiul Testament*, precum şi ale profețiilor lui Iisus. Propovăduirea Sa se încheie prin ruptura totală şi prin moartea care este soarta obligatorie a proorocilor. Acesta este aspectul kenotic al prorociei lui Hristos. Logosul dumnezeiesc se descoperă prin Duhul Sfânt în umanitatea lui Hristos, indisolubil şi nupțial legat de Dumnezeirea Sa asumată de către Cuvânt.

O. Cullmann lărgeşte datele cercetărilor sale după studiul pasajelor evanghelice citate mai sus şi vorbeşte despre iudeo-creştinismul târziu cu ambiguitățile proprii acestei epoci. Apare aici un pericol de erezie în limitarea identității lui Iisus. Tendințe

de acest fel se găsesc în *Evanghelia după Evrei*[1]. Prorocia este privită de atunci cu o anumită neîncredere.

Conținutul mărturiei profetice a lui Iisus este El însuși, Împărăția lui Dumnezeu, pe care El o întrupează și o revelează; puterea și prezența îi este Duhul Sfânt, care îl pătrunde pe Iisus în viața Sa pământească; în fine, Tatăl ceresc este Cel pe care Iisus Îl revelează și Îl slăvește și Care mărturisește la rândul Său despre bunăvoința Sa față de Iisus și Care Îl slăvește.

Ioan Botezătorul este profetul lui Iisus. Dar Iisus este El însuși prooroc al Tatălui, chipul Său desăvârșit, ca și Înaintemergătorul Duhului: *Foc am venit să arunc pe pământ* (*Luca* 12, 49) sau *încă nu era (dat) Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit* (*Ioan* 7, 39).

Încă două aspecte referitoare la slujirea profetică a lui Iisus merită a fi subliniate. Ea se manifestă prin minuni sau fapte, prin puterea Duhului lucrător întru El, unde Iisus dezvăluie rânduiala profundă și ascunsă a planului Dumnezeiesc referitor la natura umană. Și al doilea, tema bucuriei sau chiar a extazului, când Iisus pare că *și-a ieșit din fire*, sub înrâurirea Duhului Sfânt; când *El s-a bucurat în Duhul Sfânt* (*Luca* 10, 21), sau când Iisus *a suspinat cu duhul și s-a tulburat întru Sine* (*Ioan* 11, 33) la moartea lui Lazăr.

Slujirea profetică a întregii Biserici

Cum poate participa Biserica la slujirea profetică a lui Hristos, cum poate intra în această slujire ?

Noul Testament și scrierile apostolice vorbesc despre anumite harisme profetice pe care Biserica este întemeiată: *Zidiți fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor* (*Efeseni* 2, 20). Nu se precizează care profeți, nici care apostoli. Sunt aceștia proorocii Bisericii primare, sau proorocii *Vechiului Testament*? *Noul Testament* vorbește, de asemenea, despre *darul prorociei*, în *Faptele Apostolilor*, în Epistolele pauline sau în *Apocalipsă*. Prorocia apare ca o slujire firească în Biserica primară (cf. *I Corinteni* 14, 29). Dar această slujire normală, pe care Sfântul Pavel o încurajează pe de-o parte – *Duhul să nu-l stingeți* (*I*

[1] Sau *Evanghelia Nazareenilor*, text apocrif din prima jumătate a secolului II.

Tesaloniceni 5, 19-20), sau *Râvniți însă cele duhovnicești, dar mai ales ca să proorociți* (*I Corinteni* 14, 1) – era deja contestată, de vreme ce Apostolul este nevoit să vorbească astfel. Foarte devreme, prorocia a dat naștere la reacții de neîncredere, ale căror ecouri le găsim în *Didascalie.* Proorocii sunt acceptați, dar propovăduirea lor este limitată la două sau trei zile, după care ei trebuie să plece mai departe.

În realitate, slujirea profetică a lui Hristos este unică: El rezumă în Sine pe toți proorocii și toată Legea. Mărturia Sa este permanentă, pentru toate timpurile. Acolo unde este Cuvântul lui Hristos, Acolo este însuși Hristos cel viu, Învățătorul și Judecătorul. Dar această prezență profetică și eshatologică a lui Hristos se afirmă în Biserică, căci ea este adăpată de Duhul proorocilor. Astfel, prima propovăduire a lui Petru amintește această dimensiune eclesială, sinodală, sobornicească a harismei profetice. În *Fapte* 2, 16 – 21, Sfântul Petru îl citează pe proorocul Ioil: *Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii și fiicele voastre vor proroci.* Există aici ceva mai mult decât universalismul darului Duhului și al vestirii Evangheliei. Este chiar virtutea primită la Cincizecime, faptul de a fi eclesial și de a coincide cu ființa Bisericii, căreia ea îi înnoiește viața și îi lărgește marginile.

Anumite fenomene sunt totuși caracteristice stării de inspirație profetică. În *Fapte* 2, 13 avem impresia pe care o provocau Apostolii de a fi băut vin, la care mai târziu va răspunde Sfântul Pavel spunând: *nu vă îmbătați de vin [...] ci vă umpleți de Duhul* (*Efeseni* 5, 18). Tema beției, a beției sobre, este o temă pe care o găsim în *Cântarea Cântărilor*, ca și la Sfântul Grigorie de Nyssa, la Sfântul Ambrozie sau la Sfântul Isaac Sirul. Alte fenomene caracteristice stării de inspirație profetică ar fi „vorbirea în limbi" sau duhul dragostei și al cunoașterii. Într-un cuvânt, locuirea de către Duhul, lăcașul Duhului Sfânt, care face Biserica însăși adevărată și o înnoiește.

Părintele Serghei Bulgakov scria: *Cincizecimea este* ***consacrarea universală pentru prorocire*** *în vederea căreia fiecare primește un dar particular (în Sfânta Taină a Mirungerii: „pecetea darului Duhului Sfânt"). În acest sens, nu există persoane care să nu aibă în Biserică darul lor. Ele pot fi diferite,*

dar duhul profetic rămâne nestrămutat în ele, căci prorocirea nu este un dar special, nici o mărturisire, ci este ***denumirea*** *tuturor darurilor posibile.*[1]

În *Epistola întâia către Corinteni* (cap. 12), Sfântul Pavel afirmă multitudinea darurilor şi totodată integritatea lor. Multitudinea darurilor indică faptul că inspiraţiile profetice sunt diverse. Dar prorocia are anumite limite în Biserică şi Sfântul Pavel aminteşte că dragostea este mai presus decât prorocia, dragostea, fiind darul ultim al Duhului Sfânt. Să reamintim imnul dragostei din *I Corinteni* 13: *De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, [...] de aş avea darul prorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt.*

Ceea ce am spus despre *Vechiul Testament* şi despre persoana lui Hristos ne permite să regăsim în timpul Bisericii alte aspecte ale prorociei hristologice. Pe de-o parte, în kenoza Bisericii: nu există prooroc în patria sa şi în timpul său; orice prorocie implică o kenoză, kenoză în istorie, în stat, faţă de mai marii acestei lumi, în faţa puterii Fiarei. De asemenea, Biserica continuă să ducă în lume cuvântul lui Hristos Prooroc, care este un cuvânt de mângâiere în încercări. De asemenea, el exprimă judecata lui Dumnezeu asupra lumii. Toate acestea se unesc în viaţa liturgică, în propovăduirea Bisericii, în propovăduirea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu şi în slujirea liturgică, unde Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi judecă în acelaşi timp lumea şi Biserica.

Astfel, slujirea profetică a Bisericii nu este doar doctrină, ci ea este o doctrină vie, o mărturie despre adevărul viu al lui Hristos, catehizare interioară, naştere de noi fii în Duhul, propovăduire misionară în „nebunia" Crucii şi în „scandalul" Evangheliei.

Regăsim aici kenoza şi martiriul, dar şi eşecul Bisericii în lume şi „nebunia" Bisericii, cum spune Sfântul Pavel despre Cruce. Tentaţia Bisericii este de a respinge vocaţia sa profetică, de a se instala în lume şi de a face să cadă chiar asupra ei judecata profetică a lui Dumnezeu prin slujitori, pe care El îi va ridica, chiar împotriva ierarhiei şi a compromisurilor. Atunci constatăm o tensiune între Biserică şi prorocie. Găsim o astfel de tensiune în

[1] S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Paris, 1946, p. 282.

viața Sfântului Maxim Mărturisitorul, a Sfântului Atanasie sau a Sfântului Vasile. O tensiune între Biserică și profeție, care constituie punctul său eshatologic final, ea însăși supusă discernământului profetic al Duhului.

Ierarhie și profeție

Privitor la acest subiect, să amintim că harisma profetică în Biserică sau referitoare la Biserică nu este un rol rezervat exclusiv episcopului; ea poate fi dată de către Duhul Sfânt oricui și oricând El voiește. Acest rol harismatic poate reveni laicilor, teologilor sau celor ce se adresează episcopului, ca și în *Apocalipsă*: *Duhul vorbește Bisericilor*. El poate vorbi prin clarvăzătorul din *Apocalipsă*, la fel cum o poate face prin oricine alege El, pentru a deveni purtător al Cuvântului Său.

Mișcări harismatice vechi și contemporane

Aceste fenomene au existat în toate timpurile în viața Bisericii. Există fenomene pe care Biserica le-a acceptat, precum cel al vorbirii în limbi sau al profeției. Mai târziu, Sfântul Ioan Gură de Aur se întreba de ce darurile Duhului nu mai erau la fel de evidente ca și înainte. La această întrebare, el dă două răspunsuri: unul mai trist, *pentru că s-a răcit credința*[1]; iar altul mai îmbucurător, anume că *adevăratul dar al Duhului este dragostea și că dragostea cuprinde toate celelalte daruri*[2]. El vorbește mereu despre aceasta, mai cu seamă în comentariul la *Faptele Apostolilor* și, de asemenea, în comentariul său la Epistolele Sfântului Pavel. Știm, de altfel, că Sfântul Pavel vorbește adesea despre astfel de fenomene extraordinare, dar și despre puterea Duhului în viața cotidiană a Bisericii. Putem trage concluzia generală că în conștiința Bisericii primare Duhul Sfânt nu era doar prezent, ci lucra cu putere, cu certitudine. Mai mult, Duhul Sfânt judecă Biserica, după cum este scris în *Apocalipsă*.

---

[1] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la I Cor. 24*, 2.

[2] Idem, *Omilia 8 la Epistola către Romani*; detalii în *L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin* în *Jean Chrysostome et Augustin* (Actes du colloque de Chantilly), 1974, Paris, 1975, p. 258 – 261.

Trebuie amintit faptul că în conştiinţa şi în tradiţia Bisericii Ortodoxe nu există o adevărată opoziţie între viaţa Bisericii şi lucrarea Duhului Sfânt. Aceasta fiind situaţia, au existat fenomene marginale încă de timpuriu, chiar în Biserica din vremea Apostolilor. Unii căutau să stăpânească la propriu puterea Duhului, precum Simeon Magul, amintit în *Faptele Apostolilor* (cap. 5). Se cunoaşte răspunsul pe care Petru şi Ioan l-au dat acestuia. Mai târziu, apare montanismul, un fenomen foarte particular al lucrării Duhului Sfânt, un fel de privilegiu al acestor comunităţi extatice sau iluminate, care acţionau, aşa-zicând, prin puterea Duhului Sfânt şi care opuneau aceste daruri şi modul lor de a trăi unui ritualism lipsit de viaţă şi de ardoare. Această viziune a lucrurilor este exprimată cu tărie de către Tertulian în ultima perioadă a vieţii sale.

În diferite perioade ale istoriei creştine, au apărut diverse manifestări spirituale asupra cărora Biserica s-a văzut pusă în situaţia de a se pronunţa. Mă refer, în mod particular, la un fenomen pe care Biserica a trebuit să-l judece, cu multă dificultate, şi anume acela al Sfântului Simeon Noul Teolog. El a fost adesea în conflict cu înalta ierarhie a vremii sale, şi aceasta din mai multe motive. Întâi pentru că el, într-un mod privat am putea spune, adică fără să fi avut asentimentul Bisericii, l-a canonizat pe părintele său duhovnicesc, pe Simeon cel Bătrân, faţă de care avea o atitudine profund filială. De îndată ce Simeon cel Bătrân, zis şi cel Evlavios, a murit, i-a compus o slujbă şi i-a zugrăvit icoana, cinstindu-l ca pe un sfânt. Atitudinea sa a dat naştere unei reacţii violente a unei părţi a clerului înalt. Pe de altă parte, Simeon Noul Teolog făcea afirmaţii foarte categorice, spunând că cel care nu l-a văzut pe Hristos aici pe pământ, nu Îl va vedea nici după moarte, sau că Taina Botezului tradiţional, dacă nu este înnoită în viaţa creştină, este de fapt un botez mort, că trebuie reînnoit printr-un botez în Duh. Un început de gând care, desigur, nu era pe placul tuturor.

Mai târziu, mai ales în protestantism, ca reacţie la un catolicism ritualist şi formal, administrativ şi juridic, dar şi ca reacţie la anumite aspecte ale calvinismului şi luteranismului, s-au născut comunităţi de iluminaţi. Mă gândesc, în mod particular, la cazul lui Michel Servet, care în cele din urmă a fost ars pe rug din ordinul lui Calvin. Aceste tendinţe au fost combătute cu violenţă în

Biserica protestantă, pentru a reaminti autoritatea instituției eclesiale și a pastorilor săi. Se poate vorbi, de asemenea, despre anumite tendințe ale catolicismului german, precum Joachim de Flore cu teoria sa despre cel de-al treilea eon, sau a treia perioadă, „vremea Duhului Sfânt", care ar urma „timpului lui Hristos".

În istoria creștinismului contemporan trebuie să vorbim și despre sectele ruse, foarte virulente, care există probabil încă și astăzi, precum Biserica Maicii Domnului, care se ridică împotriva Bisericii instituționale. În protestantism, această mișcare este denumită *penticostalism*. Ea proslăvește un adevărat botez al Duhului Sfânt, însoțit de fenomene harismatice vizibile, cum ar fi vorbirea în limbi, punerea mâinilor etc. De fapt, aceste manifestări harismatice au impregnat pe nesimțite catolicismul roman. Există astăzi un penticostalism catolic atât de dezvoltat, printre ai cărui apărători importanți s-a numărat și cardinalul Suenens, care căuta să susțină și să recupereze ceea ce se putea în favoarea Bisericii.

Penticostalismul protestant s-a dezvoltat mai întâi în cele două Americi și a câștigat apoi teren în Europa. S-au făcut numeroase studii de psihologie și de sociologie religioasă pentru a se realiza o deosebire a duhurilor, pentru a vedea cu claritate în acest domeniu.

Există și aspecte pozitive: mai întâi o reactivare a credinței, a rugăciunii, a citirii Cuvântului lui Dumnezeu, a dragostei pentru aproapele, iar aceasta ca reacție la un creștinism sociologic. Rămâne de discutat însă problema dimensiunii colective a acestui fenomen, a cărui stabilitate și durată rămân incerte. Întotdeauna trebuie să ne înarmăm cu dreapta socotință pentru a deosebi psihicul de duhovnicesc, pentru a vedea ce poate veni cu adevărat de la Dumnezeu și poate sluji la zidirea credinciosului și a Bisericii, și ceea ce este doar o condiționare exterioară secundară. Se pune în mod firesc întrebarea: care ar putea fi criteriile pentru a discerne ? Desigur, *roadele Duhului*, adică permanența dragostei și a iertării aproapelui, asceza, rugăciunea, sobrietatea duhovnicească, smerenia și ascultarea, fidelitatea față de tradiție și ierarhie, față de unitate, zidirea Bisericii. Căci pericolul acestor mișcări harismatice era de a opune Botezul tradițional ritual, mai ales botezul copiilor, unui botez al adultului numit „botez al Duhului". Trebuie spus cu claritate că în conștiința eclesială, catolică sau ortodoxă, nu pot fi opuse două botezuri. Căci a stărui asupra importanței botezului

Duhului înseamnă a devaloriza Botezul sacramental primit în Biserică, a devaloriza viața parohială a comunităților creștine, în raport cu noile comunități care trăiesc în paralel, în marginea sau în desconsiderarea parohiilor tradiționale. Există o problemă de relație între aceste noi comunități și Biserică.

Într-o anumită măsură, aceeași problemă se pune în Biserica Ortodoxă. Nu în raport cu fenomene harismatice, ci în raport cu anumite comunități sau fraternități ce s-au constituit mai ales începând cu secolele XVI și XVII în Europa și la ora actuală în Rusia. Sunt probleme care se pun și care nu trebuie judecate superficial.

În ceea ce privește gândirea religioasă rusă, aș vrea să amintesc mai întâi opera unui mare înduhovnicit rus contemporan, Foudel, prieten și fiu duhovnicesc al părintelui Pavel Florensky. El a dedicat un studiu special cărții *Stâlpul și Temelia Adevărului* a lui Florensky, mai precis spus asupra capitolului intitulat *Paracletul* sau *Mângâietorul.* Iată câteva extrase: *Noi avem o foarte vastă cunoaștere experimentală a Duhului Sfânt la asceți. Mă tem să ating acest loc sfânt al Bisericii și să-l prezint superficial, dar mă tem și „să ascund talantul stăpânului", nespunând ceea ce știu celor ce nu cunosc*[1]. Citează câteva pasaje din Sfinții Părinți despre viziunea Duhului și regretă că în Liturghie rugăciunile adresate direct Sfântului Duh sunt puține: Există rugăciunea „Împărate ceresc" și imnul Sfântului Simeon Noul Teolog, iar în *Penticostar*, canoanele (în apendice), adresate Duhului Sfânt, în perioada Cincizecimii. Aceste ultime texte au dispărut din Penticostarele grecești moderne. Este adevărat că aceste rugăciuni sunt excepționale. Iată troparul Canonului din Lunea Sfântului Duh: *Vino întru noi, și fă-ne să luăm parte la sfințenia Ta, și la lumina cea neînserată [...].* El citează convorbirea cu Motovilov în care Sfântul Serafim de Sarov indică drept scop al vieții creștine dobândirea Duhului Sfânt. De asemenea, spune că o cunoaștere unilaterală a celui de-al doilea Ipostas a dat naștere la o religie a Noului Timp, a Noului Eon, un creștinism în care plinătatea darurilor Duhului Sfânt este inaccesibilă credinciosului și că

[1] S. Foudel, *Despre părintele Pavel Florensky* (în limba rusă), Paris, 1988, p. 54 – 55.

doctrina şi experienţa Logosului au umbrit doctrina şi experienţa Duhului Sfânt. Iată, potrivit lui Foudel, ceea ce vrea Florensky să spună în *Scrisoarea a 5-a*, în capitolul despre Biserică. El se apropie astfel de mişcarea formată în jurul lui Merejkovsky, denumită „noua conştiinţă religioasă". *Îmi e cu totul străin*, spunea acela, *să caut dobândirea Duhului Sfânt prin constrângere.*[1] Această nouă conştiinţă apare întotdeauna nu deasupra Bisericii, ci împotriva Bisericii. Esenţa acestei noi conştiinţe este legată de faptul că cei care o promovează nu sunt capabili să descopere Duhul Sfânt în istoria Bisericii.

Pe acest fond, citesc textul lui Florensky cu o oarecare îndoială. În tot timpul epocii noastre, spune Florensky, rugăciunile au fost adresate mai ales Tatălui. Dacă ne rugăm Fiului, aceasta o facem mai degrabă în aşteptarea Duhului Sfânt, mai degrabă cu nostalgia Mângâietorului, decât cu bucuria prezenţei Sale.

Foudel se întreabă, de asemenea, de ce, în capitolul referitor la Duhul Sfânt, Florensky nu vorbeşte deloc despre Cincizecime, despre botezul cu foc, prin Duhul Sfânt, al Bisericii. Dobândirea Duhului Sfânt nu este menţionată decât în *Scrisoarea a 5-a*, care nu este cea referitoare la Duhul Sfânt. Cartea lui Florensky este scrisă, de fapt, sub forma unor scrisori adresate unui prieten foarte apropiat, pe care nu îl cunoaştem (să fie oare Serghei Bulgakov ? Este cunoscută pictura lui Nesterov din Galeriile Tretiakov, care îi reprezintă pe Florensky şi pe Bulgakov mergând împreună).

Foudel aminteşte că experienţa Fiului şi a Duhului Sfânt sunt inseparabile în cunoaşterea Bisericii. *Cândva, l-am întrebat pe un stareţ despre părintele Florensky, temându-mă de un răspuns negativ. Mi-a răspuns: „ foarte bine, numai că era încă prea tânăr". Concluzia sa: taina indivizibilităţii lui Hristos şi a Duhului Sfânt în Biserică constă în aceea că sfinţii înaintau către Duhul Sfânt pe o cale unică prin asceză şi participare la Golgota Fiului. Astfel, Simon Noul Teolog, Îl numea pe Duhul Sfânt „purpura Marelui nostru Dumnezeu şi Mântuitor înaintea răstignirii Sale"; apoi Sfântul Clement al Romei Îl numeşte pe Duhul Sfânt „martorul patimilor Domnului Iisus". Numai prin patimile lui Hristos şi prin asceză se poate intra în comuniunea Duhului Sfânt.*

[1] Cf. S. Foudel, *op. cit.*, p. 57.

Dacă drumul către Duhul Sfânt trece prin Fiul şi prin Cruce, Fiul nu poate fi recunoascut decât prin harul Duhului Sfânt, căci „nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt". Cei care, în creştinism, se separă de Golgota Fiului, care îşi imaginează că nu au nevoie de ea pentru a avea parte de învierea în Duhul Sfânt, aceia cad în iluzie, în pseudo-spiritualitate şi exaltare. Aceşti oameni refuză calea cea strâmtă. Într-un fel sau altul, ei se afundă împreună cu lumea care zace în răutate. Dimpotrivă, cei care, acceptând calea strâmtă a Golgotei, uită Învierea şi instaurarea împărăţiei Duhului Sfânt deja revelată pe pământ, fac mort creştinismul lor, sau potrivit Sfântului Pavel, îl fac sare stricată ori luminător stins[1].

Harismele sunt deci o realitate permanentă a Bisericii, în măsura în care ele se află în zona de influenţă a Duhului Sfânt, în ceea ce numim, împreună cu Sfântul Nicolae Cabasila „Cincizecimea permanentă a Duhului". Nu există, în realitate, un alt botez al Duhului decât cel al Bisericii, ungerea Duhului dată prin Mirungere, care ne însoţeşte întreaga viaţă, înnoită prin asceză şi rugăciune.

În Ortodoxie cunoaştem anumite harisme particulare, cum ar fi, de pildă, paternitatea duhovnicească. Aceasta nu s-a stins niciodată în viaţa Bisericii, de la începuturi, de la Sfântul Antonie şi de la toţi Părinţii deşertului, de la Varsanufie şi Ioan, până în vremea noastră. Ştim că Paisie Velicikovski a avut numeroşi fii duhovniceşti în Moldova, în Rusia etc. Genealogia „stareţilor" nu s-a întrerupt niciodată, nici chiar în timpul persecuţiilor şi al necazurilor, ci dimpotrivă. În zilele noastre, atât la Muntele Athos, cât şi în mănăstirile din România, în Rusia sau în Anglia, au trăit părinţi precum I. Popovici, D. Stăniloae, Sofronie şi mulţi alţii. Există o continuitate a duhovnicilor, şi aceştia pot fi numiţi stareţi. Ortodoxia continuă să mărturisească despre această harismă şi astăzi.

Oricum, Duhul Sfânt este liber. El ridică, acolo unde şi atunci când vrea, prooroci, în Biserică sau în afara Bisericii, pentru judecarea şi zidirea acesteia.

---

[1] *Ibid.*, p. 60 – 61.

VII. Slujirile ierarhice şi laicatul

1. Introducere[1]. Originile neo-testamentare ale ierarhiei

Problema naturii şi a originii slujirilor ierarhice în Biserică este o problemă istorică foarte dezbătută. Totuşi, ea nu este doar o problemă academică sau istorică. Răspunsurile care i se pot da au urmări asupra organizării ierarhice a comunităţilor creştine. Şi invers: se poate spune că practica eclesială a diferitelor familii creştine influenţează evaluarea originilor şi studiul trecutului, pentru că există o condiţionare reciprocă. Întrebarea dacă am putea avea în domeniul acesta o istorie liberă de orice influenţă a eclesiologiei trăite este justificată.

Practicii unui episcopat monarhic – ale cărui origini le vedem la Sfântul Clement al Romei în *Epistola întâia către Corinteni* sau în epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei şi ale Sfântului Policarp al Smirnei – i se opune absenţa aparentă a acestei funcţiuni în *Noul Testament*, sau cel puţin absenţa unei ierarhii tripartite (episcopat, preoţie şi diaconat). În *Noul Testament* pare să fie o mai mare varietate de harisme, de funcţiuni şi de slujiri.

Este oare posibil să trasăm o frontieră absolută între mărturia *Noului Testament* (în particular textele cele mai târzii, precum epistolele pastorale, care atestă deja existenţa slujirilor desemnate prin termenii *episcopoi* sau *presbiteroi* folosiţi ca sinonimi) şi mărturiile Sfinţilor Clement sau Ignatie? Este oare posibil să se opună concepţiei monarhiste şi ierarhizate a Bisericii post-apostolice o viziune ideală despre o Biserică penticostală[2], adăpată de darurile Duhului Sfânt, condusă doar de spontaneitatea profetică a membrilor săi, într-o răspândire harismatică inepuizabilă? Întrebuinţez aceşti termeni cu intenţia de a arăta în ce direcţie merge o anumită idealizare a acestei mişcări harismatice venită de

---

[1] N. Afanassiev, *L'Eglise du Saint Esprit*, YMCA Press.

[2] Desigur, nu este vorba despre secta cu acelaşi nume, ci despre o Biserică în care Duhul Sfânt constituie singurul criteriu de organizare (n. tr.).

jos şi care, în fond, respinge orice organizare ierarhică strictă. Este suficient să presupunem că în Biserica Cincizecimii, harismele şi slujirile erau împărţite potrivit nevoilor, dintr-un fond nediferenţiat şi neorganizat ierarhic după natura sa harismatică ? Putem presupune aceasta fără să admitem o relaţie de sus în jos, de transmitere apostolică de la Hristos către Apostoli, şi de la Apostoli la urmaşii lor, după principiul nestrămutat în Biserică al *hirotoniei*, al *punerii mâinilor* şi al *succesiunii apostolice* ? Punerea mâinilor era oare doar simpla recunoaştere a unei manifestări a darurilor Duhului Sfânt în Biserică ? Nu este totuşi un act ce reprezenta o alegere făcută nu doar de către popor, ci de către Dumnezeu Însuşi, prin intermediul Apostolilor şi al urmaşilor lor ?

Într-un studiu remarcabil[1], apărut în 1935, părintele Bulgakov pare să încline în direcţia unei anumite idealizări de acest fel. Această opoziţie între o spontaneitate primară şi caracterul juridic posterior este, fără îndoială, excesivă.

2. Contextul eclesiologic al slujirilor

a) Euharistia

Trebuie să vorbim despre Euharistie în primul rând, ca manifestare plenară şi veritabilă a Bisericii în taina sa mântuitoare şi dătătoare de viaţă. Se pot aminti, cu întreaga teologie modernă, principiile eclesiologiei euharistice, pe care se întemeiază coextensivitatea Bisericii şi a Euharistiei. Formulele cele mai potrivite mi se par a fi cele ale mitropolitului Ioannis Zizioulas, cu condiţia ca Euharistia să nu se reducă – atunci când se spune că *acolo unde este Biserica, acolo este Euharistia, şi acolo unde este Euharistia, acolo este Biserica* – la o simplă orizontalitate frăţească, pusă în lucrare între comeseni, la o împărţire făcută după un anumit ritual, sau la distribuire aproape automată a harului prin preoţia slujitoare într-o verticalitate ce are în vedere mântuirea individuală. Euharistia este anamneza Tainei mântuirii, a prezenţei lui Hristos Cel mort şi înviat, a prezenţei Sale în puterea Duhului Sfânt, iar Cincizecimea este tocmai evenimentul unic şi permanent,

[1] S. Bulgakov, *Ierarhia şi Sfintele Taine* (în ruseşte), în « Puti » nr. 49, 1935.

adică noul mod de prezenţă a lui Hristos în comunitatea eclesială. Pe de-o parte, Cincizecimea confirmă natura hristologică a Bisericii, şi prin urmare slujirile, pentru că ucenicii devin Apostoli, după chipul Apostolului; şi în acelaşi timp Cincizecimea asigură permanenţa darului Duhului, în ceea ce noi numim „Cincizecimea permanentă". Desigur, întrupare permanentă, şi nu reîncarnare. Cincizecimea permanentă pune Biserica, în fiecare clipă a existenţei sale, în legătură cu starea slăvită, biruitoare şi cerească a ei în Hristos de-a dreapta Tatălui. Astfel, structurile Bisericii sunt eshatologice, provizorii. Sunt structuri de aşteptare „până la a doua venire" a Celui care adună şi uneşte întru El toate harismele şi toate slujirile.

Se pot rezuma aici câteva puncte dezvoltate de către Ioannis Zizioulas. Pornind de la datele neo-testamentare pe care le analizează, în mod particular *Epistola întâia către Corinteni*[1] a Sfântului Pavel, el studiază *Unul şi multiplul*, care este chiar specificul tainei Euharistiei în conştiinţa euharistică a Bisericii primare. Consecinţele ce decurg de aici sunt importante pentru organizarea Bisericii:

- în primul rând, Euharistia este întrunirea întregii Biserici într-un loc;
- în al doilea rând, ea este adunarea întregii Biserici, în toată varietatea oamenilor care o alcătuiesc. Este modul de realizare a acestei adunări (care nu înseamnă uniformizare) şi a pluralităţii legitime;
- în al treilea rând, Synaxa euharistică este chipul unicei Liturghii cereşti a Mielului înaintea tronului ceresc. Liturghia cerească unică este arhetipul şi imaginea oricărei adunări euharistice în jurul episcopului şi al Sfântului Altar. Aceasta înseamnă că Altarul este imaginea Tronului Mielului, şi nu doar masa, iar episcopul este, potrivit expresiei Sfântului Ignatie al Antiohiei, *chip al Tatălui*[2].
- în al patrulea rând, el abordează locul episcopului, rolul său sacerdotal şi locul presbiterilor şi al poporului în slujirea

[1] Jean Zizioulas, *op. cit.*, cap. *l'Un et le Multiple* [trad. rom. cit. p. 163 – 173].

[2] *Către Tralieni* 3, 1.

euharistică. Trebuie înțeles că sacerdotală este întreaga celebrare euharistică a Bisericii. Episcopul nu este singurul *iereus*, sau *arhiereus*, căci întreaga Biserică este co-slujitoare în această jertfă sacerdotală. Episcopatul este sacrament și semn de unitate. Așa precum în Sfânta Treime Tatăl este izvorul și plinirea unității Persoanelor treimice, la fel episcopul este semn, izvor și țintă a unității în viața Bisericii. Astfel, se poate spune că episcopatul este Taină, chip, simbol al lui Hristos și al lui Dumnezeu Tatăl. Episcopul este cel ce aduce Euharistia lui Dumnezeu, după imaginea lui Hristos. Hristos este *Cel ce aduce și Cel ce Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte*, potrivit cuvintelor Liturghiei (Vohodul Mare). Episcopul este cel care aduce și împarte, fie că este vorba despre jertfa Euharistiei, despre Cuvânt, laudă, milostenie sau mărturisire;

- în al cincilea rând, în acest cadru trebuie să situăm prezența poporului și participarea sa la Euharistie, la aducerea de mulțumire, la epicleză, la comuniune, prin *Amin*. În Liturghia primelor veacuri, *Amin* avea sensul puternic al unei participări plenare, al unei adeziuni totale, după modelul *Amin*-ului lui Israel. Adunarea euharistică nu poate să nesocotească acest *Amin*, nici aceste răspunsuri care trebuie să fie conștiente și înțelese, trăite. În Liturghie, căutăm să trăim din plin acest *Amin*, mai ales în epicleză. Adunarea euharistică nu poate trece peste împărtășirea poporului, care este pecetea, adevăratul *Amin* al participării la Euharistie;

Astfel, analiza asupra Euharistiei este cea dintâi în elaborarea progresivă a slujirilor.

b) Apostolii în *Noul Testament*

În textele *Noului Testament* este vorba de mai multe ori despre Biserica întemeiată pe Apostoli și Prooroci. Nu este oare aici o referință intuitivă la Hristos și la Duhul Sfânt? Chiar dacă apostolatul implică atât o dimensiune pnevmatologică, cât și una hristologică, ca și profeția de altfel, există cu siguranță în această definiție o referință clară la Hristos și la Duhul Sfânt, care se diferențiază în ierarhie, pe de-o parte, și în harisme, pe de altă parte. Găsim, foarte devreme, o punere la punct a problemei, în

sensul unei rigori în celebrarea Euharistiei şi în conducerea Bisericii, începând cu primii urmaşi ai Apostolilor.

Mai întâi sunt Apostolii. Ei reprezintă ceva unic, în mod particular cei Doisprezece şi Pavel, care vine să li se adauge. Funcţia lor nu este transmisibilă. O singură dată locul pierdut de către Iuda este înlocuit pentru Cincizecime prin alegerea lui Matia. La moartea lui Iacob, fiul lui Zevedeu, după cum relatează *Cartea Faptelor* (12, 2), locul său rămâne fără succesor. Slujirea Apostolilor este unică. Mai întâi ea îşi are originea în Hristos, fie că este vorba despre cei Doisprezece, fie că este vorba despre Sfântul Pavel, numit în mod limpede cu acest titlu: *Eu sunt cel mai mic dintre apostoli, care nu sunt vrednic să mă numesc apostol [...] Dar prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt* (*I Corinteni* 15, 9 – 10). Ei sunt sfinţiţi de către Duhul Sfânt, iar Pavel de asemenea. Mai mult, funcţia Apostolilor este una eclesiologică. Deşi sunt fondatorii Bisericii, ei nu sunt deasupra Bisericii. Când este vorba ca cineva să meargă să propovăduiască în Samaria, bătrânii din Ierusalim îi trimit pe Petru şi pe Ioan (*Fapte* 8, 14). Vedem că aici Apostolii sunt ascultători faţă de Biserică, ceea ce nu diminuează întru nimic autoritatea sau puterea lor. De fapt, nu este vorba despre o slujire constituită, care s-ar putea insera într-o succesiune lineară, de genul apostolatului sau episcopatului. Este vorba de daruri profetice ale Duhului, care „suflă unde voieşte". Apostolii întrupează acest dar al Duhului, căci ei sunt purtători ai deplinătăţii Duhului Sfânt, dar ei nu deţin exclusivitatea. Pe de altă parte, trebuie remarcat faptul că termenul de prooroc nu se limitează la darul profeţiei, care este un dar intermitent.

Slujirea apostolică este o slujire de colegialitate. Aceasta se simte foarte limpede în primele capitole din *Faptele Apostolilor*. Este vorba despre o colegialitate iniţială care se va răspândi prin misiunea şi expansiunea „până la marginile pământului". Este o normă iniţială, iconică, a oricărei colegialităţi ierarhice. Această colegialitate apostolică, pe care o regăsim mai târziu în organizarea Bisericii, în unitatea şi comuniunea episcopatului, cum va spune Sfântul Ciprian de Cartagina, este icoana normativă a oricărei colegialităţi în Biserică.

Începând cu slujirea apostolică a celor Doisprezece, descoperim o tensiune creatoare şi permanentă între aceştia şi

Biserică şi, deci, dubla identitate şi referinţă a celor Doisprezece. Pe de-o parte, cei Doisprezece sunt trimişii lui Hristos, ei sunt „pietrele de temelie", criteriile de referinţă. Rolul lor este de a reprezenta şi actualiza în Duhul Sfânt acea întâlnire *faţă către faţă*, nupţială şi eshatologică, dintre Hristos şi Biserică, întâlnirea *faţă către faţă* împărătească, sacerdotală şi profetică. Acest rol al Apostolilor includea, la început, diaconia: este o slujire ce se va transfera, puţin câte puţin, de la Apostoli. Dar diaconia face parte în sine din apostolat, după cum Hristos este primul Slujitor (διακονο). Trebuie recitită *Epistola întâi către Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, care este charta stabilirii harismelor în Biserică; în capitolul 12, Sfântul Pavel menţionează că *Darurile sunt felurite, dar acelaşi Duh. Şi felurite slujiri sunt, dar acelaşi Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi* (*I Corinteni* 12, 4-6). Toate diaconiile se raportează la slujirea lui Hristos. Este unul din titlurile eclesiologice ale lui Hristos, titlu absent atât din studiile noastre hristologice, cât şi eclesiologice. Slujirea diaconatului trebuie situată în chiar persoana lui Hristos.

Slujirea apostolică este după chipul slujirii lui Hristos. Apostolii sunt vicarii lui Hristos. Acest vicariat se reproduce în toate diaconiile eclesiale, care decurg din slujirea apostolică ca dintr-un centru de origine unic. Acest sens vicarial (de reprezentare), de a fi chipul lui Hristos, despre care Sfântul Ignatie vorbeşte atunci când se referă la episcop, se împlineşte mai întâi în propovăduirea Evangheliei. Evanghelia este astfel ca o primă formă de Liturghie. Când Sfântul Pavel vorbeşte despre celebrare şi despre propovăduirea cuvântului, el vorbeşte în termeni liturgici, euharistici aproape. De pildă, ceea ce se numeşte aducerea de mulţumire din *Epistola către Romani* are trăsăturile unei Euharistii. La Sfântul Pavel cuvântul *euharistie* nu se limitează doar la Euharistia prefacerii pâinii şi a vinului. Dimpotrivă, la el există trei tipuri de euharistie: Euharistia, ca împărtăşire cu Trupul şi Sângele lui Hristos (*I Corinteni* 11), euharistia cuvântului şi euharistia rugăciunii interioare, sau liturghia inimii, a buzelor curate: ***Mulţumesc*** *(ευχαριστω) întâi Dumnezeului meu, prin Iisus Hristos, pentru voi toţi, fiindcă credinţa voastră se vesteşte în toată lumea. Căci martor îmi este Dumnezeu, Căruia* ***îi slujesc***

(λατρευω) cu duhul meu, întru Evanghelia Fiului Său, că neîncetat ***fac pomenire*** *(μνειαν) despre voi* (s. n.). *Cerând totdeauna în rugăciunile mele ca să am cumva, prin voinţa Lui, vreodată, bun prilej ca să vin la voi (comuniune)* (*Romani* 1, 8 – 10). Această vestire a Evangheliei este euharistia sa, liturghia sa, slujirea sa fundamentală şi cea dintâi. El o face în numele lui Hristos: *În numele lui Hristos, aşadar, ne înfăţişăm ca mijlocitori, ca şi cum însuşi Dumnezeu v-ar îndemna prin noi* (*II Corinteni* 5, 20).

Conţinutul slujirii apostolice constă în propovăduirea „liturgică" a Evangheliei. Când spun „propovăduire liturgică" nu mă refer la propovăduirea *din timpul* Liturghiei. Atunci când Sfântul Pavel vorbeşte în sinagogă sau în piaţa publică, avem o propovăduire liturgică. Acest aspect al propovăduirii liturgice lipseşte în zilele noastre. Noi o limităm mai ales la cadrul cultului. Ori, trebuie să extindem propovăduirea la întreaga slujire pastorală şi duhovnicească, care este, de asemenea, o continuare a Liturghiei, desigur, având dreaptă socotinţă şi judecată.

Apostolii, de altfel, nu sunt numai *faţă către faţă* înaintea Bisericii şi a lumii, ci sunt inseparabili de Biserica lui Hristos. *În cadrul* comunităţii eclesiale, în „încăperea de sus" (*Fapte* 1, 13), coboară peste ei limbile de foc ale Cincizecimii. Oricând vorbim despre slujire, despre sacerdoţiu, despre presbiteri, trebuie să existe neapărat această dublă atitudine, acest dublu *faţă către faţă*: înaintea Poporului lui Dumnezeu, când sunt icoane ale lui Hristos, şi în faţa lui Hristos şi a Tatălui, împreună cu Poporul lui Dumnezeu. Este o temă foarte actuală, pentru că atinge problema, foarte dezbătută astăzi, de la Conciliul Vatican II al Bisericii catolice, respectiv orientarea celui care oficiază Sfânta Liturghie. Liturghisitorul trebuie să fie cu faţa către popor sau dimpotrivă, trebuie să oficieze cu spatele către popor ? Există o semnificaţie eclesiologică a diferitelor orientări ale celui care liturghiseşte, cu faţa sau cu spatele către popor. Ambele orientări îşi au semnificaţia lor, fiind complemetare[1].

[1] Cf. B. Bobrinskoy, *La place de l'évêque ou du prêtre célébrant par rapport à l'autel: considérations théologiques et liturgiques* în « Conférences Saint-Serge » 1994, Rome, 1995, p. 99 – 106.

c) Preoție și consacrare

Euharistie și preoție

Trebuie amintit cu insistență că Hristos este singurul Preot sau Arhiereu al Noului Legământ. Acest adevăr este cheia *Epistolei către Evrei.* Preoția lui Hristos este o preoție care se continuă în Biserica înțeleasă ca Trup al Său. Biserica întreagă participă la preoția lui Hristos. În celebrarea Euharistică (aș zice în diferitele celebrări liturgice despre care am vorbit), se prelungește preoția lui Hristos în Biserică, adică în Poporul lui Dumnezeu, ca Trup al lui Hristos și ca Mireasă a lui Hristos.

Euharistia este locul de împlinire a preoției care, în Hristos, coincide cu jertfa Sa mântuitoare: *Cel ce aduce și Cel ce Se aduce* jertfă. Avem din nou marea învățătură din *Epistola către Evrei,* unde Hristos Se aduce pe Sine Jertfă desăvârșită, ca mijlocire și ispășire pentru păcatele noastre. În taina mântuirii, noțiunile de jertfă, de preoție, de hirotonie și de sfințire sunt inseparabile.

În rugăciunea Sa arhierească din *Evanghelia după Ioan,* Hristos se roagă pentru Apostoli, mijlocește pe lângă Tatăl, Îl roagă pe Tatăl să-L trimită pe Duhul Sfânt. Nu putem să nu remarcăm o dimensiune sacerdotală în această rugăciune numită *Rugăciunea arhierească.* În capitolul 17 din *Evanghelia după Ioan,* găsim un verb care, luat în sens literal, poate să ne tulbure. Este vorba despre versetul 19: *Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi (υπερ αυτων αγιαζω εμαυτον).* Sfinții Părinți și-au pus întrebări în legătură cu acest termen. Potrivit tradiției antiohiene, se va spune că Iisus *se sfințește* pe Sine Însuși, primește sfințirea de la Duhul Sfânt. În tradiția alexandrină, El va fi Sfântul care Se sfințește pe Sine Însuși și care îi sfințește pe ucenici. Este o problemă de relație, care atinge taina lui Hristos. Aceasta înseamnă că nu se poate trasa o frontieră netă între hirotonire și sfințire. În *Vechiul Testament,* noțiunea de sfințenie era înainte de toate o noțiune de consacrare, de punere de-o parte, nu doar de natură fizică, ci o consacrare și o sfințire a inimii. Toate aceste noțiuni sunt inseparabile. Hristos se aduce pe Sine Însuși ca Jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. În El, jertfa și preoția coincid în totalitate. El este purtătorul exclusiv și unic al acestei slujiri și al acestei

lucrări. El este „Cel pus de-o parte", Unicul, Singurul. Prinosul Său este o *consacrare.* Trebuie să revenim la sensul profund al jertfei, inclus implicit în toate sacrificiile Vechiului Legământ. Prin lucrurile jertfite, propriul trup, propria fiinţă este adusă prinos lui Dumnezeu. Jertfa este o consacrare a inimii, o ofrandă adusă Tatălui, iar Duhul sfinţitor care pecetluieşte jertfa revarsă darurile Sale în Cincizecimea Bisericii. Fără această sfinţire a inimii, *consacrare* este un cuvânt zadarnic.

Jertfa lui Hristos este adusă Tatălui o dată pentru totdeauna, prin lucrarea Duhului Sfânt: *Cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veşnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană, va curăţi cugetul vostru de faptele cele moarte* (*Evrei* 9, 14). „Sângele lui Hristos, prin Duhul cel veşnic"; avem aici temelia epiclezei, care este o jertfă adusă lui Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt. Duhul Sfânt este Cel care mărturiseşte despre patimile lui Hristos (*I Petru* 1, 11) şi care mărturiseşte despre bunăvoinţa Tatălui prin darurile pe care le revarsă asupra Bisericii. La rândul său, Biserica continuă şi descoperă această slujire preoţească şi sacrificială, până la sfârşitul timpului. Biserica este deci, în întregime, sacerdotală. Diversitatea tuturor slujirilor şi harismelor sale este de natură sacerdotală şi sacrificială. Putem spune că Biserica este o „preoţie diversificată". Aceasta explică faptul că, în mod spontan, funcţiile eclesiale de conducător al Euharistiei în *Noul Testament* (προεστω, προεδρο, προιστομενο) moştenesc treptat titlul de *iereus.* Găsim pentru prima oară acest titlu folosit pentru *episcopos* în Tradiţia apostolică a Sfântului Ipolit în secolul III, la Roma. Începând de aici, „sacerdotizarea" episcopatului, apoi a presbiteratului, vor deveni regula, norma şi limbajul obişnuit. În interiorul tainei sacrificiale şi sacerdotale a Euharistiei, termenul *iereus* sfârşeşte prin a fi atribuit episcopului la hirotonirea sa[1].

Astfel, caracterul sacerdotal apare ca aparţinând în mod necesar preoţiei. Cel care este consacrat preoţiei îi aparţine acesteia

[1] Cf. B. Bobrinskoy, *Fondement théologique du langage sacerdotal concernant les minist`res de présidence,* în « Conférences Saint-Serge » 1995, Roma, 1996.

pentru totdeauna. Caracterul sacerdotal este indelebil[1], la fel ca orice consacrare a persoanelor, a locurilor sau a lucrurilor. Pâinea şi vinul sfinţite în Trupul şi Sângele lui Hristos nu pot redeveni pâine şi vin obişnuit. Celui botezat, care a fost consacrat preoţiei lui Hristos prin Sfântul şi Marele Mir, nu mai poate să-i fie ştearsă această Ungere, care reprezintă în el o pecete veşnică. De aceea Ortodoxia nu poate accepta caracterul provizoriu, limitat, tranzitoriu al sfinţirii, ca în protestantism, fie că este vorba despre sfinţirea în vederea slujirii, fie că vorbim despre sfinţirea elementelor euharistice sau despre voturile monahale provizorii. Cum pot fi voturile provizorii ? La limită, sfinţirea căsătoriei poate fi de asemenea provizorie ? Sau Botezul ?

În mod natural, ceea ce este atins, ceea ce este pecetluit de către Duhul Sfânt, este pentru totdeauna. *Nimeni care pune mâna pe plug şi se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăţia lui Dumnezeu* (*Luca* 9, 62). Cel ce este sfinţit nu mai poate redeveni profan. Aceasta este dinamica proprie Duhului Sfânt de a face să crească în om şi în lucruri prezenţa lui Hristos, lumina Sa, energia Sa. În această perspectivă, conducerea slujirii euharistice îl marchează pe cel care o realizează cu o sfinţire durabilă şi permanentă, cu pecetea Duhului Sfânt, care este de natură euharistică şi sacerdotală. Această conducere este sacerdotală, ca orice participare la Euharistie, de altfel, dar este sacerdotală prin excelenţă. Căci, dacă întreaga comunitate euharistică îl reprezintă pe Hristos, devenind „Trupul Său", episcopul, înaintestătătorul, este în mod particular „Trupul Său" (în plus faţă de caracterul iconic al întregii adunări), când este întors către popor în numele lui Hristos. Atunci, relaţia sa cu Poporul lui Dumnezeu este o relaţie de două ori iconică, o relaţie nupţială. El este acolo precum mirele înaintea miresei. Iată de ce episcopul nu poate fi decât un bărbat. De asemenea preotul, reprezentantul lui Hristos, trebuie să fie un bărbat, pentru această analogie nupţială: Biserica – Mireasa lui Hristos. Este o idee care apare acum în teologia ortodoxă modernă. Această idee a fost afirmată la Sfântul Sinod al Patriarhatului Moscovei, pentru a răspunde practicii hirotonirii femeilor făcute de către anglicani; aceeaşi idee a fost afirmată şi în

[1] Care nu poate fi pierdut.

America. Noi o trăim acum ca pe o realitate, care trebuie aprofundată şi întemeiată. Vom reveni asupra acestei probleme în capitolul referitor la locul femeii în Biserică.

Înaintestătătorul Synaxei eclesiale îl reprezintă pe Hristos, continuă mijlocirea Sa înaintea Tatălui, pentru lume şi în lume, din partea Tatălui. Preoţia este o dimensiune a întregii vieţi a Bisericii, a oricărei slujiri eclesiale, a oricărei sfinţiri a Duhului, diaconală, didactică, kerigmatică, pastorală, administrativă. Totul aparţine preoţiei lui Hristos; orice harismă a Duhului Sfânt este în slujba Bisericii, a edificării Bisericii. Nu există harismă a Duhului care să nu fie hirotonie, care să nu ne ceară oferirea vieţii noastre ca prinos, ca punere de-o parte, ca sfinţire. Nu există deci slujire sau vocaţie neharismatică. Anumite vocaţii sunt însă sacerdotale prin excelenţă, respectiv cele care privesc slujirea euharistică, sfinţirea credincioşilor. Aceasta explică utilizarea progresivă a noţiunii de *iereus*, *ierosini* (*sacerdos, sacerdotium*) pentru slujirea episcopală şi presbiterială. Dar, cum am mai spus, acest fapt nu trebuie izolat de preoţia împărătească a Poporului lui Dumnezeu în totalitatea sa.

Caracterul sacerdotal

În teologia romano-catolică ideea unui caracter indelebil sau a unei peceţi de neşters, de nesfărâmat a preoţiei este clasică. O găsim la Fericitul Augustin, dar cel care a fixat caracterul de neşters al Sfintelor Taine, în general, a fost Conciliul de la Trente. Canonul 9 al acestui Conciliu afirmă: *dacă cineva spune că prin cele trei Sfinte Taine, a Botezului, a Mirungerii şi a Hirotoniei, nu se imprimă în suflet o calitate proprie, adică o anume pecete spirituală de neşters, de unde rezultă că aceste Sfinte Taine nu pot fi repetate, să fie anatema.*

Trebuie spus că în cadrul Reformei, de la Luther şi până în zilele noastre, controvesa în jurul noţiunii de caracter sacramental nu a încetat, mai ales în ceea ce priveşte sacerdoţiul. În ceea ce priveşte Mirungerea, caracterul său sacramental este respins în totalitate, aceasta fiind redusă la o simplă reafirmare a Botezului şi marcând intrarea adolescentului sau a adultului în comunitatea eclesială. Astăzi este pusă din ce în ce mai mult în discuţie concepţia juridică, a unui caracter sacerdotal, deţinut sau primit personal, care ar risca să fie înţeles *in sese*, fără referinţă intrinsecă

la o comunitate reală sau la Biserică – Poporul sacerdotal. Astfel, *ex sese* de la Conciliul Vatican I traduce în mod clar (şi trădează totodată) această mentalitate a unei hirotonii ce acţionează în sine însăşi, în afara mişcării de comuniune cu Biserica. Ca reacţie împotriva acestei concepţii juridice a preoţiei, chiar în cadrul catolicismului roman se dezvoltă o viziune mai utilitară, mai pragmatică şi mai funcţională despre preoţie: nu mai este vorba despre o anumită ontologie, despre o pecete ontologică asupra persoanei investite cu aceasta, ci despre o funcţie. Şi orice funcţie poate fi provizorie. Mitropolitul Ioannis Zizioulas vorbeşte despre aceasta în studiul său *L'ordination à la lumière de la Communion.*[1] El se întreabă dacă hirotonia conferă un har obiectiv pe care slujitorul hirotonit l-ar deţine ontologic, sau dacă aceasta este o modalitate anume de a desemna pe cineva pentru o funcţie, în numele lui Hristos şi al Bisericii. *În acest context, întreaga controversă asupra hirotoniei s-a dezvoltat de-a lungul timpului, între tendinţe mergând de la atribuirea unui „caracter indelebilus" slujitorului hirotonit, la afirmarea caracterului pur funcţional al hirotoniei şi, în chiar această accepţie,* la ideea *„sacerdoţiului tuturor credincioşilor"*[2]. Când părintele Afanassiev şi Paul Evdokimov îşi publicau, în anii '60, la fel ca Hieronymos Cotsonis, viitorul arhiepiscop al Atenei, studiile asupra preoţiei împărăteşti a credincioşilor şi a Bisericii, se ştie că acestea au stârnit reacţii foarte vii, în particular din partea profesorului Trembellas din Atena, care nega, în mod radical, orice concepţie despre preoţie ce ar putea fi atribuită Poporului lui Dumnezeu.

Sub influenţa unei anumite concepţii despre slujire, care a dominat multă vreme în Occident, teologia a fost pusă în situaţia de a alege între aceste două opţiuni, cea ontologică sau cea funcţională. Devine inevitabilă considerarea hirotoniei fie în lumina diviziunii preot – nepreot în interiorul Bisericii, fie în lumina unei organizări neierarhice sau antiierarhice, în care prima raţiune de a fi a hirotoniei nu ar depăşi necesitatea eficacităţii pragmatice în viaţa eclesială.

---

[1] Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, ed. cit., p. 173 – 177 [trad. rom. cit. p. 240 - 249].

[2] *Ibid.*, p. 174 [trad. rom. cit. p. 242].

Nu cred că doar influenţa teologiei latine a făcut ca unii ortodocşi să insiste asupra caracterului indelebil al Tainelor. Găsim în mod cert această afirmaţie la teologii răsăriteni post-bizantini, precum Petru Movilă şi autorii „mărturisirilor simbolice", care au intrat, ca să spunem aşa, în lista *Mărturiilor de credinţă* ale Bisericii Ortodoxe. De fapt, trebuie spus că tradiţia ortodoxă a refuzat în general să izoleze hirotonia sacramentală de contextul său hristologic, eclesiologic şi eshatologic. Hirotonia şi natura sa trebuie considerate în cadrul comunităţii eclesiale. În Biserică nici o hirotonie nu se poate face în afara Euharistiei. Acesta este deja un prim principiu, a cărui întreagă semnificaţie se impune a fi descoperită. Nici o hirotonie nu trebuie făcută fără ca cel hirotonit să fie legat de o comunitate eclesială. Vedem aici întregul decalaj între regula canonică, pe de-o parte şi realitatea trăită, pe de altă parte. Avem ceea ce în Biserica catolică se desemnează prin "episcopi *in partibus*". De asemenea, în Biserica Ortodoxă avem episcopi care poartă titluri nominale. Poporul lui Dumnezeu însuşi, la fel ca şi lumea căreia îi adresăm cuvântul nostru viu, ne cere ca acest cuvânt să corespundă realităţii. Biserica nu trebuie să se refugieze în arheologie. În Biserică există canoane care interzic orice hirotonie în afara Synaxei euharistice a Bisericii locale, ceea ce semnifică, pentru Biserica rusă, la fel ca şi pentru celelalte Biserici, interdicţia de a schimba sediul episcopal. În aşa măsură încât, atunci când marele episcop de Sasima, Sfântul Grigorie Teologul, a fost ales pentru scaunul Constantinopolului, nu a putut rămâne aici multă vreme, pentru că i s-a reproşat această încălcare a canoanelor. Un episcop este ales pe viaţă pentru un scaun episcopal. Fericitul Augustin nu a încercat să devină episcop al Cartaginei, în ciuda faimei sale, ci a rămas episcop al minusculei dioceze Hiponia.

Sfântul Sinod al Bisericii Ruse avea ca politică generală aceea de a nu permite episcopilor să se fixeze prea mult timp într-o anumită diocezã, pentru a evita închegarea unor legături prea strânse cu populaţia. A fost tragic, mai ales pentru Sfântul Ignatie Briancianinov, faptul că a fost mutat din scaun în scaun, de trei ori. Episcopul este mirele Bisericii sale, iar aceasta devine „văduvă" atunci când el moare. O relaţie nupţială nu permite schimbarea,

nici a mirelui şi nici a miresei. Rămânem cu cel sau cu cea care ni s-a rânduit de la Dumnezeu.

Despre starea preoţească la Sfinţii Părinţi

Aş vrea acum să mă întreb în ce fel înţelege şi concepe tradiţia ortodoxă noţiunea de „stare preoţească" sau „stare consacrată", pentru că este vorba despre consacrarea oamenilor, a locurilor şi a lucrurilor prin puterea Duhului Sfânt. Semnalăm dosarul patristic al problemei, apărut în revista dominicanilor *Nouvelle Revue Théologique*[1]. Nu este vorba despre un studiu referitor la noţiunea catolică de *caracter etern* din tradiţia romană, ci despre o prezentare a ceea ce spun Părinţii Bisericii cu privire la noţiunea de *stare preoţească.*

Iată câteva referinţe patristice:

Pentru **Sfântul Ioan Gură de Aur**, slujirea preoţească este o mijlocire. Să nu uităm caracterul paulin al eclesiologiei sale[2]. La Sfântul Pavel, slujirea este o mijlocire: *În numele lui Hristos, ne înfăţişăm ca mijlocitori* (*II Corinteni* 5, 20). Starea preoţească este constituită în primul rând prin propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu. Este prima formă a Liturghiei la Sfântul Pavel. Înainte de a fi un mod de celebrare rituală a Euharistiei, în sensul rigid al termenului, Liturghia este o proclamare a Cuvântului (*Romani* 1). El nu şovăie să spună: *Voi sunteţi lucrul meu întru Domnul [...] voi sunteţi pecetea apostoliei mele în Domnul* (*I Corinteni* 9, 1-2). Jertfa Apostolului este în primul rând vestirea Evangheliei. La rândul lor, credincioşii devin pentru Apostol o jertfă de care el este răspunzător înaintea lui Dumnezeu. Sfântul Pavel este el însuşi mijlocitor întru preoţie, adică în propovăduirea Evangheliei. Pornind de aici, el este răspunzător pentru sufletele celor pe care i-

[1] J. M. Garrigues, M. J. Le Guillou, A. Riou, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs,* în « Nouvelle Revue Théologique », 93 (1971), p. 801 – 820.

[2] Ieromonahul Atanasie (Jevtitch), *Eclesiologia Apostolului Pavel, potrivit Sfântului Ioan Gură de Aur,* (în greacă) Atena, 1967.

a adus la Domnul şi al căror mijlocitor este înaintea lui Dumnezeu, pentru că le-a propovăduit şi le-a transmis Cuvântul lui Dumnezeu: *Ce fel de om trebuie să fie cel ce se roagă pentru tot oraşul – dar pentru ce spun tot oraşul ? – pentru toată lumea, care se roagă să facă pe Dumnezeu îndurător faţă de păcatele tuturora, nu numai ale celor vii, dar şi ale celor morţi ?*[1]

Pentru **Sfântul Grigorie de Nyssa**, harul transmis prin hirotonie şi prin punerea mâinilor realizează o adevărată transfigurare tainică în sufletul celui hirotonit. El compară hirotonia cu sfinţirea euharistică. *Pâinea euharistică este până în acest moment pâine obişnuită, dar când va fi sfinţită prin Sfânta Taină, se va numi şi va deveni Trupul lui Hristos. La fel, untdelemnul sacramental, la fel vinul care, înainte de a fi binecuvântate, sunt lucruri de puţină valoare şi pe care mai apoi, sfinţirea Duhului le face deosebite. Această putere a cuvântului îl face pe preot vrednic şi cinstit, separat de adunarea oamenilor prin noutatea binecuvântării. Într-adevăr, el care ieri şi înainte făcea parte din mulţimea poporului, se dovedeşte în acelaşi timp îndrumător, conducător, învăţător al smereniei şi al tainelor ascunse. Şi el face aceasta fără să îşi fi schimbat trupul sau forma, rămânând în aspectul său vizibil cel care era. El are schimbată forma sufletului său, schimbată în chip nevăzut, în mai bine, printr-o putere şi printr-un har nevăzut.*[2] Sfântul Grigorie foloseşte cea mai puternică analogie posibilă, adică cea a sfinţirii euharistice. Nu precizează cum se face prefacerea, ci spune doar că există o prefacere, o transfigurare, prin Duhul Sfânt.

Teodor de Mopsuestia, dincolo de doctrina sa hristologică şi chiar sacramentală ambiguă, are în catehezele sale baptismale şi mystagogice mărturii foarte importante despre conştiinţa comună a Bisericii. Astfel, el compară hirotonia preotului sau a episcopului cu viziunea lui Isaia. Nevrednicia pe care o simţea Isaia este şi a

[1] Sfântul Ioan Hrisostom, *Despre preoţie*, cartea a VI-a, cap. 4, [trad. rom. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1987, p. 124].

[2] Sfântul Grigorie de Nyssa, *La ziua luminilor sau la Botezul lui Hristos* (cuvântare ţinută, probabil, la 6 ianuarie 383), P. G. 46, 581 C – 584 A.

preotului, dar el este purificat prin focul serafimului. *Serafimul* [din viziunea lui Isaia] *a luat cărbunele aprins, nu cu mâna sa, ci cu un cleşte. Această viziune arată că şi serafimii se tem să se apropie de Taine, dacă nu au ceva mijlocitor pentru aceasta. Ţie îţi va da Sfânta Taină preotul întâistătător cu mâna lui, zicând: „Trupul lui Hristos". Nici preotul întâistătător nu se socoteşte mai vrednic să ia şi să transmită aceste Daruri, dar el are în loc de cleşte, acel har spiritual pe care l-a primit pentru a deveni preot, har care îi dă asigurarea de a face asemenea Daruri. [...] primind acest Dar, tu ai încredere în milostivirea Celui ce a făcut aceste Daruri oamenilor, Cel ce a dat şi preotului întâistătător asemenea asigurare, nu numai pentru preotul însuşi, ci pentru toţi cei care au nevoie de milostivirea lui Dumnezeu".*[1]

Sfântul Chiril al Alexandriei îl prezintă pe preot mai mult ca dătător decât ca purtător de Duh Sfânt. *La fel cum Hristos transmite Apostolilor puterea dumnezeiască a propriului Său Duh, prin care Apostolii sunt transformaţi în altceva decât erau până atunci, Hristos sfinţeşte, la rândul Său, Apostolii printr-o sfinţire reală, făcându-i să se împărtăşească din natura Sa, prin participarea Duhului şi remodelând într-un fel natura umană într-o putere şi o slavă care este deasupra omului.*[2] A se reţine sensul pnevmatologic şi epicletic al acţiunii Sfântului Duh. El spune de asemenea: *Cum le-a dat Domnul ucenicilor Săi o demnitate care aparţine numai naturii dumnezeieşti ? Este Duhul Sfânt care sălăşluieşte în ei, care iartă (sau care reţine) după propria sa voie, chiar dacă aceasta este realizat prin oameni.*[3]

Tradiţia siriană ne este accesibilă datorită părintelui Emmanuel Patak Siman[4], care citează numeroase texte siriene

---

[1] Teodor de Mopsuestia, *Omilia a doua despre Sfânta Euharistie* 38, Edit. Mingana, Camnbridge, 1933, p. 82 [trad. rom. P. V. Ivan, în revista « Glasul Bisericii », anul XXXIII (1974), nr. 9-10, p. 893-894].

[2] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Traité sur l'Evangile de Jean,* P. G. 74, 709 D – 712 D.

[3] *Ibid.,* 702 D – 721 A.

[4] Emmanuel Patak Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche,* Paris, 1971.

urcând până la Sfântul Efrem Sirul. Regăsim în textele liturgice siriene o dimensiune pnevmatologică cu mult mai accentuată decât în tradiţia bizantină. El insistă asupra acţiunii de punere a mâinilor, care îl face pe preot „pnevmatofor". Îl citează pe Narsai, care a scris imne baptismale: *Duhul Sfânt oficiază Sfintele Taine prin mâinile preotului, dar fără preot, ele nu sunt niciodată săvârşite. Tainele Bisericii nu sunt oficiate fără preot, pentru că Duhul Sfânt nu a permis nici unei alte persoane să le săvârşească. Preotul a primit, într-adevăr, puterea Duhului prin punerea mâinilor, şi prin ea se realizează toate Sfintele Taine în Biserică.*[1]

Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază dinamica sanctuarului şi a naosului, biserica împărţindu-se astfel în preoţi şi liturgi, pe de-o parte, iar pe de altă parte, poporul credincios. Este anticipare a ceea ce mai târziu se va numi biserica cu iconostas. Dar Biserica rămâne una şi aceeaşi. Hirotonia nu creează o nouă ontologie, căci singur Botezul îl face pe om fiu al Tatălui în Duhul Sfânt. Rânduiala ierarhică este chip şi imitare a preoţiei unice a lui Hristos. Hirotonia realizează astfel un mod propriu de prezenţă reală netrecătoare a lui Hristos, reprezentat şi prezent în preoţie. Preoţia este, de asemenea, pentru Sfântul Maxim o imitare şi o participare la kenoza lui Hristos, la slujirea Sa diaconală pentru oameni, care merge până la dăruirea vieţii. Este manifestarea cea mai importantă şi mai evidentă a iubirii lui Hristos prezent în slujitorii Săi. *Sfânta biserică a lui Dumnezeu este chip şi icoană a întregului cosmos, [...] având aceeaşi unitate şi distincţie ca şi el. [...] împărţindu-se în locul destinat numai preoţilor şi liturghisitorilor, pe care îl numim „ieration", şi în cel lăsat pe seama întregului popor credincios, pe care îl numim „naos". Dar e una după ipostas, neîmpărţindu-se şi ea însăşi deodată cu părţile ei din pricina deosebirii acestora întreolaltă. Dimpotrivă, dezleagă şi părţile înseşi de deosebirea arătată prin numirile lor, făcându-le să se raporteze la ceea ce e una în ea şi înfăţişându-le pe amândouă identice întreolaltă.*[2]

---

[1] Tradus de Ph. Gignoux, în *L'initiation chrétienne*, Paris, 1963, p. 237.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* 2 [trad. rom. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 2000, p. 15 – 16].

Într-o scrisoare adresată unui episcop, Sfântul Maxim vorbește despre taina preoției ca participare la puterea mântuitoare a kenozei ipostatice a Fiului lui Dumnezeu. Pentru el, omul nu poate ceda decât sub greutatea kenozei extreme a lui Dumnezeu: *Prea Sfințite ocrotit de Dumnezeu, printr-o smerită căutare asupra tainei iconomiei lui Dumnezeu față de oameni, ați înțeles că Dumnezeu este egal Sieși, atât în înălțimea (slavei), cât și în profunzimea (smereniei). Fiind potrivit naturii Sale dincolo de nemărginire, El nu renunță absolut întru nimic la infinitatea Sa, dar potrivit iconomiei, în același timp El este necuprins și este cunoscut ca necuprins. [...] Dumnezeu, prin punerea mâinilor, a instituit preoția pe pământ în locul Său. Dar El nu încetează să fie văzut trupește și tainele Sale nu încetează să fie dezvăluite celor ce sunt capabili să le vadă. [...] Astfel noi suntem trimiși ai lui Hristos, spunea Sfântul Pavel, și aceasta pentru a întoarce oamenii prin măreția slujirii Sale binefăcătoare, și pentru a-i face să înțeleagă dintr-o dată propria lor împietrire. La fel, Prea Sfințite, printr-o coborâre voită, m-ați luat cu pricepere de mână, făcând să pară că vreți să învățați împreună cu mine aceasta din scrieri, deși vă revine, prin demnitatea pe care o aveți, să-i învățați pe alții. Astfel, deși târziu, m-ați făcut să iau seama de ignoranța mea, prefăcându-vă ignorant și întrebându-mă ca și când nu ați cunoaște. Mărturisesc acest har înaintea Voastră, Prea Sfințite. Sunt onorat de felul în care întunecimile îngâmfării mele au fost cu delicatețe înlăturate și vă rog să nu încetați să-l puneți la punct pe slujitorul vostru prin astfel de cuvinte și în acest chip.*[1] Printr-o smerenie voită, după modelul *Slujitorului pătimitor*, preotul ia pe pământ locul Fiului lui Dumnezeu, pentru ca El să nu înceteze a fi văzut trupește.

Iată câteva dintre ideile pe care le găsim la Sfinții Părinți. Aș dori să mai adaug câteva lucruri în acest sens. Mai întâi să subliniez caracterul eshatologic al preoției. Aceasta înseamnă, pe de-o parte, că hirotonia aparține timpului istoric al Bisericii, la fel cum prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele euharistic aparține timpului Bisericii. Căci în Împărăția cerurilor ne vom

[1] P. G. 91, 604 – 605.

împărtăşi „mai cu adevărat în Ziua cea neînserată". Simbolurile aparţin timpului Bisericii, care este timpul kenozei.

În al doilea rând, hirotonia nu are finalitate în sine însăşi, iar preotul nu este hirotonit pentru el însuşi. Ea constituie Biserica pe cale şi în realizarea slujirii Mielului, singurul Arhiereu. Nu se poate găsi un gest mai semnificativ, în simplitatea sa, pentru a exprima sensul caracterului sacerdotal, decât ritualul „Odorului" (παρακατα θηκη): *Primeşte acest Odor şi-L păstrează pe El până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când are să-l ceară de la tine. Şi păstrează-L până la ultima ta răsuflare.* Euharistia este cea care constituie pecetea preoţiei: Hristos cel viu şi prezent în Duhul Sfânt. Este Euharistia pe care episcopul o aduce şi prin care el însuşi este pecetluit. În Biserica latină, preotul primeşte, de asemenea, ungerea cu Sfântul şi Marele Mir, pe mâna sa, în ziua hirotoniei.

În rezumat, trebuie să subliniem, mai întâi, unicitatea preoţiei lui Hristos, unicul Arhiereu care s-a înălţat la cer şi mijloceşte pentru noi, şi apoi să subliniem caracterul figurativ sau iconic al episcopatului eclesial. Figurativ sau iconic, potrivit cuvintelor Sfântului Ignatie al Antiohiei, precum acestea: *Că şi Iisus Hristos, viaţa noastră cea nedespărţită, este voinţa Tatălui, după cum şi episcopii, cei rânduiţi până la marginile lumii, sunt în voinţa lui Iisus Hristos.*[1] *Să privim pe episcop ca pe Domnul însuşi*[2]. *Să le faceţi pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistătător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoţi care sunt în locul soborului Apostolilor şi pe diaconi care-mi sunt aşa de dragi, cărora li s-a încredinţat slujirea lui Iisus Hristos.*[3] *Când vă supuneţi episcopului ca lui Iisus Hristos, îmi păreţi că nu vieţuiţi după om, ci după Iisus Hristos.*[4] *Toţi să-i respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să-l respecte şi pe episcop, care este chip al Tatălui*[5]. *Unde se vede episcopul, acolo să fie şi mulţimea credincioşilor,*

[1] Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni* 3, 2 [trad. rom. cit. p. 58].
[2] Idem, *Către Efeseni* VI, 1.
[3] Idem, *Către Magn.* VI, 1.
[4] Idem, *Către Tral.* II, 1.
[5] *Ibid.* III, 1.

după cum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală.[1]

Dionisie Areopagitul spune că *toată ierarhia îşi are culmea în Iisus.*[2] Se poate vorbi, astfel, despre o participare a preoţiei la taina lui Hristos, nu doar despre o unitate fundamentală a preoţiei şi a întregii Biserici sacerdotale, ci şi despre acţiunea preotului în numele lui Hristos, *in persona Christi,* cum va spune mai târziu teologia latină. Trebuie reţinute deci noţiunile patristice de *typos* (*icoană*) şi *topos* (*loc*). Episcopul Antoine Bloom spunea într-un interviu: *La fel ca icoana, preotul trebuie să fie transparent mesajului pe care îl poartă, fără să se identifice cu el. El trebuie să ştie să fie acolo, fără să-şi impună prezenţa. Dacă preotul intră în Sfântul Altar, în spatele iconostasului, aceasta nu este nici un drept şi nici un privilegiu, căci numai Hristos are dreptul deplin de a sta acolo. Preotul este acolo ca o icoană,* in persona Christi.[3]

Biserica este în întregime, deci, Mireasa şi Trupul lui Hristos; ea participă în totalitatea sa la starea preoţească a lui Hristos, prin Botez şi prin Mirungere. Iar în interiorul Bisericii se află o diversificare a slujirilor şi a harismelor. De asemenea, este important a se reţine că hirotonia clerului, la fel ca orice Sfântă Taină – Botezul, Mirungerea, Cununia – reprezintă un dar, o pecete a Sfântului Duh, care este de neşters. Aceasta deosebeşte teologia ortodoxă de diferite doctrine protestante. Totuşi, dilema între *prefacerea ontologică* sau *caracterul funcţional* al preoţiei le apare ortodocşilor ca o problemă inexistentă. Nu poate fi despărţit darul Duhului Sfânt de ontologia celui care îi este beneficiar. Căci Duhul Sfânt ne pătrunde, cum spune Sfântul Pavel despre Cuvântul lui Dumnezeu, şi îl atinge pe om *până la despărţitura [...] dintre încheieturi şi măduvă* (cf. *Evrei* 4, 12). Duhul Sfânt ne atinge în profunzime, atinge ontologia fiinţei noastre, adică *chipul* lui Dumnezeu. Nu mă tem să vorbesc aici despre ontologie ! Nu este vorba de a o concepe într-o manieră juridică. Pot exista aici, aşa

[1] Idem, *Către Smirn.* VIII, 2.

[2] *Ierarhia bisericească* V, 5, [trad. rom. D. Stăniloae, Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 90].

[3] « Le Monde », 2/3-1-1977, p. 14.

cum le deplânge deja Sfântul Pavel, cazuri în care cei care au primit Botezul şi darul Duhului cad din acest har (cf. *Evrei* 6, 4-6).

Preoţie şi laicat

Însăşi noţiunea de preoţie împărătească, universală şi, am putea spune, colegială a întregii Biserici este o chestiune care nu este înţeleasă de la sine, iar prin anii '60 a provocat puternice neînţelegeri în Ortodoxie, mai ales în mediile teologice academice greceşti. Părintele Afanassiev este cel care, alături de Paul Evdokimov şi de părintele Bulgakov, a exprimat această noţiune într-un mod paradoxal: *Creştinismul primar era o mişcare laică.*[1] Iată primele paragrafe ce prezintă preoţia împărătească cu care este investit fiecare nou-botezat şi în care toţi Îl slujesc împreună pe Dumnezeu Tatăl. Preoţia vetero-testamentară devine slujire comună, preoţie levitică, preoţie laică; termenul „laikos" desemnează Poporul lui Dumnezeu. *Creştinismul primar era o mişcare laică* (în raport cu preoţia levitică şi revalorizând din plin sensul lui *laos*, care a fost devalorizat în opoziţia dintre clericalism şi laicism – B. B.) *Fiind din descendenţa lui David, Hristos nu aparţinea tribului lui Levi. Apostolii nu aveau o poziţie specială în Templul din Ierusalim. [...] La fel, primii creştini nu slujeau în Templu. Astfel, nu au putut reface în mijlocul lor, preoţia levitică. Dacă mai târziu au fost printre ei preoţi, participarea lor la viaţa Bisericii din Ierusalim nu a putut modifica totuşi caracterul „laic" al creştinismului primar. Ştim că preoţii participau la viaţa din sinagogă (înainte de schisma definitivă), dar nu aveau o poziţie importantă. În mentalitatea iudaică, preoţia era strâns legată de Templu şi nu putea exista fără el.*

Astfel, singurul Templu neo-testamentar este de acum Templul trupului lui Hristos (*Matei* 26, 61; *Ioan* 2, 21). Dar dacă Hristos şi-a asumat la rândul Său funcţia preoţească, el o face în opoziţie cu preoţia ereditară, în propria Sa persoană, pentru veşnicie, după rânduiala lui Melchisedec. La rândul său, Sfântul Petru, în *Întâia sa Epistolă* (cap. 2), reaminteşte realitatea jertfei duhovniceşti în Iisus Hristos. Când Sfântul Pavel vorbeşte despre jertfă şi despre Liturghie, el are în vedere, mai ales, propovăduirea

[1] N. Afanassiev, *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris, 1975, p. 39.

Evangheliei. Sfântul Pavel este slujitorul lui Iisus Hristos pentru neamuri: *vă amintesc despre harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu, ca să fiu slujitor al lui Iisus Hristos la neamuri, slujind Evanghelia lui Dumnezeu, pentru ca prinosul neamurilor, fiind sfințit de Duhul Sfânt, să fie bine primit* (*Romani* 15, 16). Sau: *și chiar dacă mi-aș vărsa sângele pentru jertfa și slujirea credinței voastre, mă bucur și vă fericesc pe voi toți* (*Filipeni* 2, 17). Apoi: *vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească* (*Romani* 12, 1). La fel binefacerea, este și ea o jertfă, o liturghie: *Am de toate și am și de prisos; m-am îndestulat primind [...] cele ce mi-ați trimis, miros cu bună mireasmă, jertfă primită, bine plăcută lui Dumnezeu* (*Filipeni* 4, 18).

Pentru a reveni la formula provocatoare a părintelui Afanassiev, putem spune că el vede în regimul Noului Legământ abolirea opoziției între sacru și profan, și că afirmă sacralizarea integrală a lumii, a întregii vieți omenești, care a fost profanată. Viața noastră este sfințită, omul este sfințit ca membru al Poporului sfânt, al preoției împărătești, jertfă vie mijlocind pentru lume. Vom reveni asupra acestei viziuni pauline integraliste și de aici trecem la slujirea euharistică și liturgică. Se poate spune, așadar, că Euharistia este o actualizare a singurei jertfe și slujiri a lui Hristos. Este o slujire eclesială, sacerdotală pentru lume, adusă de întreaga Biserica, unde tot poporul este co-slujitor, se împărtășește, se sfințește și sfințește. Mirungerea făcută la Botez naște această ontologie sacerdotală în interiorul căreia funcțiile slujitoare pot și trebuie să se diversifice. Este o slujire a întregului Popor al lui Dumnezeu, care este totodată „laikos" și sacerdotal; viața întreagă a tuturor oamenilor și a fiecărui om în parte este inclusă, îmbrățișată în acest prinos sacerdotal. Cum spune Sfântul Pavel: *înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu* (*Romani* 12, 1). El folosește același limbaj atât pentru Cuvântul lui Dumnezeu, cât și pentru Euharistie, pentru propovăduire, pentru liturghia interioară sau pentru darul de binefacere. Toate acestea sunt de natură euharistică.

Prin urmare, aceasta înseamnă că preoția slujitoare este o slujire personală harismatică pentru Poporul sfânt, în cadrul

sfinţirii penticostale şi harismatice a întregii Biserici. Astfel, potrivit părintelui Afanassiev, teologia clasică referitoare la slujiri şi la Sfintele Taine trebuie regândită. În primul rând, slujitorul Sfintelor Taine este Hristos. Găsim această afirmaţie la Sfinţii Părinţi şi în teologia modernă. *Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi.* Pe de altă parte, am văzut că în tradiţia siriacă slujitorul Sfintelor Taine este Duhul Sfânt. Nu există contradicţie între cele două viziuni. Biserica îi este *locul* şi *mediul* vital. Tot Poporul lui Dumnezeu este co-slujitor şi mărturiseşte. În acest context, slujirile ierarhice pot fi afirmate cu tărie în săvârşirea Sfintelor Taine. În măsura în care Hristos este Cel care Slujeşte în Duhul Sfânt, slujirile ierarhice Îl reprezintă pe Hristos într-un mod privilegiat, dar întotdeauna în cadrul tainei Poporului lui Dumnezeu.

Părintele Afanassiev vorbeşte, de asemenea, despre o evaluare exagerată a tradiţiei liturgice şi chiar a arhitecturii creştine. El consideră că o barieră excesivă a fost ridicată în timp între Altar şi naos. Problema iconostasului, la fel ca şi cea a icoanei sau a preotului, este o problemă pe care trebuie să o aprofundăm. Aşa cum icoana are menirea de a fi transparentă pentru lumina şi prezenţa Împărăţiei cerurilor şi a lui Hristos şi nu de a fi o barieră, la fel preotul, care este chemat să permită această trecere, poate deveni barieră. Şi iconostasul poate crea o atmosferă de culise, cu toată dezordinea ce poate exista în locurile ascunse privirii credincioşilor. În aceasta constă pericolul considerării excesive a materialităţii iconostasului, riscând să devină o barieră aproape ontologică între cler şi popor. Sunt probleme reale, pe care nu le putem ignora. Legat de aceasta, trebuie pusă şi problema citirii cu voce scăzută a rugăciunilor făcute „în taină". Suntem numeroşi cei care credem că rugăciunile rostite „în taină", cel puţin cele care privesc Poporul lui Dumnezeu co-slujitor, trebuie auzite şi trăite de către acest Popor al lui Dumnezeu. Alte rugăciuni îl privesc pe preot, cum ar fi de exemplu rugăciunea de la Vohodul Mare: *Nimeni din cei legaţi cu poftе şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ţie [...].*

De aici şi diferenţa în modul de a se împărtăşi, care poate fi justificată prin motive de ordin practic, credincioşii cu linguriţa din Sfântul Potir, iar clerul, separat, din Sfântul Trup şi Sfântul Sânge.

Îmi amintesc că în vremea părintelui Ciprian Kern am participat la Institutul *Saint-Serge* la săvârșirea Liturghiei Sfântului Iacob al Ierusalimului, Liturghie care se oficiază încă și astăzi o dată pe an în anumite academii teologice ortodoxe. Tipicul acestei Liturghii prevede ca și credincioșii să primească Sfântul Trup al lui Hristos în mâini și să bea Sfântul Sânge din Potir, așa cum fac preoții. Există aici vestigii ale practicilor vechi. Nu este vorba despre a schimba lucrurile în felul acesta. Desigur, când sute sau mii de oameni vin să se împărtășească, există exigențe practice de prudență. Aceste motive trebuiesc luate în seamă. Motive practice pe care le acceptăm cu toții și care nu pot fi abolite astăzi, dar care trebuie înțelese astfel. Iar atunci când, la Saint Petersburg sau în altă parte, într-un mediu restrâns de studenți și de preoți, se poate celebra Liturghia Sfântului Iacob și se poate restabili împărtășania sub cele două specii separate, cred că este un lucru bun pentru a încerca să pătrundem în chiar sensul Euharistiei.

Treptat, în Biserica primară s-a făcut o identificare a slujirilor ierarhice și a treptelor preoțești. În *Noul Testament* nu există urme ale unei asemenea identificări. La Sfântul Pavel, noțiunea de preoție are mai multe înțelesuri, iar harismele sunt de asemenea multiple. Denumirile primare folosite de către Sfinții Pavel, Petru sau Ioan nu sunt sacerdotale, ci slujitoare. Există păstori (ποιμενε), apoi cei care supraveghează (επισκοπι), cârmuitori (προισταμενοι), bătrâni (πρεσβυτεροι), învățători (διδασκαλοι). Aceste titluri trebuie înțelese ca decurgând din funcția slujitoare unică a lui Hristos, singurul Păstor, singurul Episcop, singurul Învățător. Rolul lor este de a promova slujirea interioară, care constă într-o viață virtuoasă, religioasă și dreaptă. Este ceea ce spune Sfântul Clement al Romei. Rol euharistic la Sfântul Ignatie, rol doctrinar la Sfântul Irineu, unde episcopul se detașează puțin câte puțin de presbiterat, păstrând în același timp o legătură organică cu el. Rolul său este liturgic, dar, pornind de la Liturghie, el este pastoral și doctrinal. Rugăciunea punerii mâinilor, a Sfântului Ipolit al Romei, accentuează pentru prima oară caracterul sacerdotal al episcopatului, pentru că această rugăciune se făcea doar pentru episcop. Numai în secolul IV presbiterii, la rândul lor, vor fi desemnați cu numele de *iereus*.

3. Diversificarea slujirilor în Biserica înţeleasă ca Popor sacerdotal

a) Reamintirea contextului euharistic

Am văzut că slujirile în Biserică se diferenţiază în contextul săvârşirii Sfintei Taine a Liturghiei. Toate slujirile se întemeiază şi îşi au obârşia în unica Taină a lui Hristos, singurul Apostol, unicul Episcop, unicul Învăţător, singurul Păstor, singurul Slujitor.

Succesiunea apostolică, la fel ca şi transmiterea vocaţiilor şi a harismelor slujitoare, este lucrarea Sfântului Duh şi a fost rânduită întotdeauna pentru zidirea Bisericii şi a membrilor săi. Orice opoziţie între slujiri şi harisme, între apostolat şi profeţie este falsă, pentru că orice slujire este harismatică, iar Duhul ascultă de Biserică.

Nu este cu putinţă o istorie detaliată a evoluţiei structurilor ierarhice începând cu timpurile apostolice. Aş vrea să mă limitez la a semnala şi dezvălui câteva etape şi puncte importante.

b) Apostolii şi urmaşii lor

Cei Doisprezece

Pentru a analiza chestiunea diversificării slujirilor, vom reveni la Apostoli şi la succesorii lor. După cum spune Sfântul Apostol Pavel, Apostolii sunt *mijlocitori* şi misiunea lor este unică. Ea acoperă ansamblul harismelor eclesiale. Aceasta nu împiedică să se ridice uneori profeţi şi să vorbească, precum cel din *Faptele Apostolilor*, care prevesteşte o foamete mare (11, 28). Apoi va avea loc diversificarea slujirilor particulare: doctrinară, pastorală, misionară, taumaturgică. Apostolii sunt în mod exclusiv, atât în colegialitatea lor, cât şi în particularitatea lor personală, (ca apostolii întemeietori ai Bisericii), la obârşia tuturor slujirilor din Biserică, în trimiterea slujitorilor, în punerea mâinilor, în memoria sacramentală a Bisericii.

Cei Doisprezece constituiau un Colegiu unic, un colegiu de plenitudine a apostolatului care nu era conceput prin individualizare. În cazul instituţiei apostolice a celor Doisprezece,

există unele trăsături particulare. De exemplu, Iacob, fiul lui Zevedeu, nu este înlocuit la moartea sa, locul său rămânând fără succesor. Colegiul celor Doisprezece este o primă viziune de plinătate. Apariția Sfântului Pavel, a cărui vocație este de prim rang, înseamnă de asemenea instituire harismatică și profetică în Biserica celor Doisprezece. Este interesant de remarcat că în iconografia ortodoxă, Sfântul Pavel este reprezentat împreună cu Sfântul Petru la Înălțare și mai ales la Pogorârea Duhului Sfânt[1]. Viziunea teologică și eclesiologică predomină: sunt mai degrabă imagini ale Bisericii decât reprezentări istorice.

Există de asemenea o nuanță particulară în apostolatul Sfântului Ioan. Trebuie citite cu atenție capitolele 20 și 21 ale celei de-a patra Evanghelii. Ioan apare aici ca însoțitorul lui Petru, respectuos față de vârsta acestuia; îl lasă să intre primul în Mormântul din Ghețimani, însă el este cel care crede, iar Petru după el. Pe lacul Tiberiadei, Ioan este cel care îl recunoaște pe Iisus, iar Petru este cel care se aruncă în apă pentru a-L întâlni. Iar când Iisus îl repune pe Simon între Apostoli, *Simone, fiul lui Iona, Mă iubești tu [...] ?*, îi spune: *Urmează Mie,* în timp ce Ioan îl urmează de la sine pe Domnul, iar Petru întreabă: *Doamne, dar cu acesta ce se va întâmpla ?* În toate aceste pasaje, își are originea o problematică a Bisericii din Asia Mică. Alături de afirmarea primatului lui Petru, există chiar în Evanghelie ceea ce episcopul Cassien Bezobrazov numea „primat al dragostei"[2]. El analizează cu pertinență rolul lui Ioan și relația sa cu Petru. Primatul instituțional al lui Petru, care se regăsește apoi în primatul eclesial – nu numai cel al Romei, ci și al marilor circumscripții eclesiastice și chiar al fiecărui episcop în dioceza sa – lasă loc unui primat ioanic, profetic. Ioan apare înaintea lui Petru ca cel ce este învățat direct de la Duhul Sfânt. Nu din întâmplare *Întâia Epistolă a Sfântului Ioan* este cea care afirmă: *Iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate. [...] ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi și n-aveți trebuință ca să vă învețe cineva, ci ungerea Lui vă învață*

[1] A se vedea N. Ozolin, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

[2] Cassien Bezobrazov, *St. Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament. Le problème de la Primauté,* în « Istina », 1955, nr. 3, p. 261 – 304.

despre toate (*I Ioan* 2, 20; 27). Nu este vorba de a-l opune pe Ioan lui Petru, ci de a remarca diferenţele dintre ei. Există o dimensiune harismatică şi profetică la care voi reveni şi care este evidentă, în mod particular, în *Evanghelia după Ioan.*

Această dimensiune este importantă astăzi, în dialogul cu Roma, la fel ca şi în dialogul interortodox privind rolul primatului, rolul episcopatului şi relaţia dintre episcopat şi Poporul lui Dumnezeu.

Colaboratorii lor

Din timpul vieţii Apostolilor, slujirea lor s-a lărgit în diverse feluri. În primul rând este *diaconia* celor Şapte. Lor le revine slujirea la mese şi anunţarea Veştii celei bune, pentru a lăsa Apostolilor mai mult timp pentru rugăciune. Aceasta nu înseamnă că cei Şapte nu mai au vreme de rugăciune. Vedem aceasta în darurile harismatice ale lui Filip (de exemplu în convertirea famenului etiopian) şi desigur, la Ştefan, în discursul său din faţa Sinedriului.

Mai mult, unii Apostoli apar ca purtând numele de *apostol* fără să se numere printre cei Doisprezece. Sunt însoţitori itineranţi ai celor Doisprezece şi ai Sfântului Pavel: Barnaba (*Fapte* 9, 27), care îl va prezenta pe Pavel la Ierusalim, la fel ca Sila/Silvan, Timotei, Epafrodit, *fratele şi împreună cu mine lucrător şi luptător, cum şi trimisul (αποστολον) vostru şi slujitorul nevoilor mele* (*Filipeni* 2, 25). Evanghelistul Luca nu ezită să dea titlul de *apostoli* însoţitorilor lui Pavel şi chiar cel de „evanghelist". *Filip, binevestitorul (ευαγγελιστου),* ce *avea patru fiice, fecioare, care prooroceau* (*Fapte* 21, 8). *Şi El a dat pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti* (*Efeseni* 4, 11), care participă la misiunea apostolică de întemeiere a Bisericilor şi de propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu.

Părintele Afanassiev se întreabă dacă propovăduirea, cea a Evangheliştilor în primul rând, era internă şi individuală sau exterioară şi prealabilă confirmării apostolice. În particular, în *Faptele Apostolilor* cap. 8, vedem că propovăduirea presupunea în final deplinătatea sfinţirii săvârşită de către Biserică prin venirea lui Petru şi a lui Ioan sau a lui Pavel (*Faptele Apostolilor* 21). El vorbeşte, de asemenea, despre o a doua generaţie de evanghelişti,

care nu mai sunt obligatoriu colaboratori ai Apostolilor, ci misionari ai Cuvântului lui Dumnezeu „până la marginea pământului". Astfel, îl citează pe Eusebiu al Cezareei, care vorbeşte despre evanghelişti în perioada primelor secole. El crede că adeseori rolul de evanghelizare era cumulat de către mai-marii Bisericilor locale. Deja în Evanghelia sa, Sfântul Luca vorbeşte despre 70 sau 72 de ucenici. Ei primesc porunca de a vesti împărăţia lui Dumnezeu, de a vindeca bolnavi. Avem aici, poate, o referire la cartea *Numerii*, la pasajul despre venirea Duhului peste cei 70+2 (dintre care doi au rămas în tabără) ucenici ai lui Moise (*Numerii* 11, 24 – 30). De aici probabil, cifra de 70 la Sfântul Luca. Dar chiar slujirea celor 70 sau 72 vine de la Hristos şi este vorba despre o cooptare a lor în vederea propovăduirii Împărăţiei lui Dumnezeu.

La Ierusalim apare o ierarhie locală. Foarte curând, Pavel face o vizită lui Petru şi Iacob la Ierusalim (*Galateni* 1, 19). Petru vesteşte lui Iacov şi fraţilor cum l-a eliberat pe el Domnul din temniţă (*Fapte* 12, 17). Sinodul de la Ierusalim, amintit în *Epistola către Galateni* (2, 9) şi în *Faptele Apostolilor* (cap. 15), vorbeşte despre Iacov şi despre presbiteri.

Această enumerare a colaboratorilor direcţi ai celor Doisprezece nu este exhaustivă şi nu acoperă diversele forme de harisme şi păstorire în comunităţile locale. Desigur, noi nu cunoaştem decât cele câteva nume pomenite în *Noul Testament*. Este vorba aici despre o colaborare directă, despre o extindere literală a unuia sau altuia dintre aspectele slujirii apostolice propriu-zise.

Trimişii Apostolilor

Alături de colaboratorii direcţi, contemporani, intitulaţi uneori „întocmai cu Apostolii", trebuie să vorbim şi despre Apostoli în cadrul Bisericilor pe care le-au întemeiat şi apoi despre urmaşii lor. De exemplu, în *Faptele Apostolilor* (cap. 20), Sfântul Pavel revine din cea de-a treia călătorie misionară, se opreşte în portul maritim al Efesului, care era Miletul şi îi convoacă pe presbiterii din Efes. Pasaj atât de emoţionant, în care, înainte de a se ruga în genunchi, cu lacrimi, le adresează acestora un îndemn: *luaţi aminte de voi înşivă şi de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi*

episcopi (ἐπισκοπειν), ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său. Găsim aici imaginea păstorului, a turmei, și termenii de presbiter și episcop, care nu sunt încă diferențiați. Este un text arhaic, ce unește aceste două noțiuni cu cea de „păstor al turmei". Este funcția preoțească de supraveghere (ἐπισκοπειν), care constă în a păstori Biserica. Această concepție arhaică este confirmată întru totul în *Întâia Epistolă a Sfântului Petru*: *Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și la Păzitorul sufletelor voastre* (*I Petru* 2, 25). Apoi, *pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sunt împreună-preot (συμπρεσβυτερος) și martor al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei celei ce va să se descopere: păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră, cercetând-o, nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu, nu pentru câștig urât, ci din dragoste; nu ca și cum ați fi stăpâni peste Biserici, ci pilde făcându-vă turmei. Iar când se va arăta Mai-marele păstorilor (αρχιποιμενος), veți lua cununa cea nevestejită a măririi* (*I Petru* 5, 1-4).

Toate aceste texte sunt foarte semnificative pentru caracteristicile teologice ale slujirii pastorale. Presbiterul este sfințit. El are o funcție paternă, de supraveghere, de păstor, întemeiată pe cea a lui Hristos, care este singurul Mare Păstor. Epistolele pastorale sunt cele care marchează în ultimă instanță începutul unei noi perioade. Nu mai este vorba despre o delegare din partea Apostolilor, ci de pregătirea urmașilor, din cauza morții apropiate a întemeietorilor. Se poate determina în aceste epistole punctul de trecere între Biserica întemeietorilor și a Apostolilor, Pavel, Petru și Ioan, și previziunea viitoarei Biserici, cea de după prima generație, înainte chiar de a fi ajuns la Sfântul Clement, la Sfântul Ignatie ș. a.

Urmașii lor

Sfântul Pavel vorbește foarte limpede despre moartea sa apropiată: *Că eu de acum mă jertfesc și vremea despărțirii mele s-a apropiat. Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptății* (*II Timotei* 2, 1). Colaboratorii lui Pavel sunt tovarășii săi de luptă și îi va desemna ca urmași ai săi pe Timotei și pe Tit, în particular, care

sunt fiii săi în credinţă: *Lui Timotei, adevărat fiu în credinţă: Har, milă, pace* (*I Timotei* 1, 2). Sau: *această poruncă îţi încredinţez, fiule Timotei* (*I Tim.* 1, 18); *Lui Timotei, iubitul fiu* (*II Timotei* 1, 2); *Tu deci, fiul meu, întăreşte-te în harul care e în Hristos Iisus* (*II Timotei* 2, 1). Apoi Tit: *Lui Tit, adevăratul fiu după credinţa cea de obşte: Har, milă şi pace, de la Dumnezeu-Tatăl şi de la Domnul Iisus Hristos, Mântuitorul nostru* (*Tit* 1, 4).

Termenul de *fiu* sau de *filiaţie* trebuie luat în sensul adânc al cuvântului. Dacă dezvăluie credincioşia Ucenicilor faţă de Tatăl înseamnă că implică o adevărată filiaţie în această naştere duhovnicească, înţeleasă ca lucrare a Sfântului Duh. Filiaţia duhovnicească apare foarte des la Sfântul Pavel: *O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi* (*Galateni* 4, 19). Nu este o simplă metaforă. În această filiaţie, continuitatea apostolică se descoperă în adevărata lumină, aceea a unei naşteri în credinţă, a unei vieţi trăite în Iisus Hristos. Naştere în credinţă, aceasta este investirea făcută prin punerea mâinilor şi prin darul Sfântului Duh: *Nu fi nepăsător faţă de harul care este întru tine, care ţi s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai-marilor preoţilor.* (*I Timotei* 4, 14). Este vorba aici despre punerea mâinilor mai multor preoţi, ceea ce Sfântul Ignatie va numi întregul *presbiterium*, pe care el nu îl consideră niciodată în individualitatea unuia sau altuia dintre membrii săi. Niciodată episcopul nu este de conceput în afara sau separat de colegiul celor Doisprezece. Găsim deja această idee în *Întâia Epistolă către Timotei.*

Orice filiaţie duhovnicească trece în mod necesar prin etapele esenţiale ale iniţierii, imitaţiei şi maturizării. Apoi, cel devenit adult, moşteneşte paternitatea şi transmite, la rândul său, mesajul şi conţinutul credinţei. Succesorii Sfântului Pavel sunt, după cum spune el însuşi, cei care îl urmează în toate. Nu este nici un fel de vanitate în acest îndemn. El îndrăzneşte să spună: *Să-mi fiţi mie următori!* (*I Corinteni* 4, 16). El trebuie să servească drept exemplu pentru cei care cred, care vor crede şi vor creşte împreună cu el: *Mulţumesc Celui ce m-a întărit, lui Iisus Hristos, că m-a socotit credincios şi m-a pus să-i slujesc [...]. Şi a prisosit foarte harul Domnului nostru [...]. Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu. Şi*

tocmai pentru aceea am fost miluit, ca Iisus Hristos să arate mai întâi în mine toată îndelunga Sa răbdare, ca pildă celor ce vor crede în El, spre viaţa veşnică (*I Timotei* 1, 12 – 17).

Succesiunea apostolică nu este automată, formală. Ea presupune viaţă duhovnicească, ţinută, smerenie, credinţă, mărturie. De fapt, credinţa lui Pavel şi a lui Tit este o credinţă comună: *fiu după credinţa cea de obşte* (*Tit* 1, 4). *Tu însă m-ai urmat în învăţătură, în purtare, în năzuinţă, în credinţă, în îndelungă răbdare, în dragoste, în stăruinţă, în prigoniri şi suferinţe* (*II Timotei* 3, 10-11).

Această fidelitate faţă de model îl duce pe fiu la maturitate, iar Timotei, la rândul său, păstrează şi păzeşte comoara ce i-a fost încredinţată: *O, Timotei, păzeşte comoara (παραθηκην) ce ţi s-a încredinţat* (*I Timotei* 6, 20). Comoara este bogăţia pe care cel ce primeşte hirotonia o acceptă în mâinile sale şi care este simbolizată de Trupul lui Hristos, Pâinea sfinţită. Este realitatea tainei lui Hristos întru care el a fost născut: *ştiu în cine am crezut şi sunt încredinţat că puternic este să păzească comoara ce mi-a încredinţat până în ziua aceea* (*II Timotei* 1, 12). *Comoara cea bună ce ţi s-a încredinţat, păzeşte-o, cu ajutorul Sfântului Duh, Care sălăşluieşte întru noi* (*II Timotei* 1, 14).

Această comoară este Evanghelia, învăţătura şi, de asemenea, turma, Poporul lui Dumnezeu, căruia îi este păstor. Biserica este cea care i-a fost încredinţată. În epistolele pastorale trebuie subliniată importanţa acestei comori care este Evanghelia, „doctrina". Pentru prima dată găsim dezvoltată noţiunea de „doctrină" (διδασκαλια), adică *Ortodoxie*. Fidelitatea faţă de învăţătură nu este o noţiune dezvoltată ulterior de către Sfinţii Părinţi. Această noţiune există deja în Bisericile din vremea Apostolilor, şi încă din ziua Cincizecimii. În capitolul 2 din *Faptele Apostolilor*, stă scris că primii creştini *stăruiau în învăţătura (διδαχη) apostolilor* (*Fapte* 2, 42).

Sfântul Pavel vorbeşte despre *învăţătura sănătoasă* (*I Timotei* 1, 10); *[...] vei fi bun slujitor al lui Hristos Iisus, hrănindu-te cu cuvintele credinţei şi ale bunei învăţături* (*I Timotei* 4, 6); *[...] ia aminte la citit, la îndemnat, la învăţătură* (*I Timotei* 4, 13); *Ia aminte la tine însuţi şi la învăţătură* (*I Timotei* 4, 16). El avertizează, de asemenea, împotriva falşilor învăţători, împotriva

seducătorilor. Dar această doctrină nu este una teoretică; este evlavie (ευσεβειας). Şi acest cuvânt capătă la Sfântul Pavel o semnificaţie foarte vastă şi profundă. În mod particular în *Epistola întâia către Timotei* (3, 16), care se pare că reprezintă un imn: *Ca să ştii [...] cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stâlp şi temelie a adevărului. Şi cu adevărat este taina dreptei credinţe (μεγα εστι το της ευσεβειας μυστηριον): Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălţat întru slavă.* Termenul ευσεβειας (evlavie, pietate, cucernicie) apare de zece ori în epistolele pastorale. Nu poate fi redus la o simplă cucernicie individualistă, subiectivă, sentimentală. Această cucernicie cuprinde întreaga viaţă în plinătatea credinţei, în taina lui Hristos lăudat şi vestit neamurilor prin Evanghelie.

La rândul său, Timotei trebuie să transmită comoara pe care a primit-o: *Tu, deci, fiul meu, întăreşte-te în harul care e în Hristos Iisus, şi cele ce ai auzit de la mine, cu mulţi martori de faţă, acestea le încredinţează la oameni credincioşi, care vor fi destoinici să înveţe şi pe alţii* (*II Timotei* 2, 1-2). Avem aici un pasaj cheie, care oferă deja un prim argument pentru succesiunea apostolică de-a lungul anilor. „Încredinţează-le" în greceşte are aceeaşi rădăcină cu „comoară" (παραθηκην); încredinţează-le inimii lor, în mâinile lor, ale celor care le vor păstra cu fidelitate, oameni siguri, fideli, credincioşi.

Începând de aici doar, Apostolul se interesează de virtuţile celui chemat să conducă comunităţile, care se numeşte episcop sau presbiter. În epistolele pastorale nu există încă deosebire între cei doi termeni: *să fie fără de prihană* (*I Timotei* 3, 2-7) – şi urmează lunga listă a virtuţilor familiale, bărbat al unei singure femei etc. – iconom al bunurilor duhovniceşti, iconom al lui Dumnezeu în Biserică, legat de învăţătura dreaptă, primitor. *Căci se cuvine ca episcopul să fie fără de prihană, ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngâmfat, nu grabnic la mânie, nu dat la băutură, paşnic, nepoftitor de câştig urât. Ci iubitor de străini, iubitor de bine, înţelept, drept, cuvios, cumpătat, ţinându-se de cuvântul cel credincios al învăţăturii, ca să fie destoinic şi să îndemne la învăţătura cea sănătoasă şi să mustre pe cei potrivnici* (*Tit* 1, 7).

Iată ce se poate desprinde din epistolele Sfântului Pavel, ceea ce vom regăsi de altfel şi în *Întâia Epistolă a Sfântului Apostol Petru.*

„Îngerii" Bisericilor din *Apocalipsă*

Înainte de a trece la capitolul următor, este bine să ne oprim asupra mărturiei Sfântului Ioan, din *Apocalipsă*, care are o importanţă aparte. Îngerii celor şapte Biserici din Asia Mică, (capitolele 2 şi 3), sunt socotiţi în general ca şi întâi-stătători ai acestor Biserici locale. Ei sunt investiţi cu un fel de slujire episcopală, care s-ar apropia de cea a Sfântului Ignatie al Antiohiei. Toate acestea ar fi fost scrise în acelaşi loc şi în aceeaşi perioadă, aşa cum pare să confirme şi mărturia presbiterului Ioan, în cea de *A treia Epistolă*, în pasajul privitor la Diotref. Aici se confirmă mărturia Sfântului Ignatie care vorbeşte despre un episcopat monarhic.

În concluzia acestei priviri asupra vremilor neo-testamentare se poate spune că Biserica nu poate exista fără conducerea adunării euharistice. Nu poate exista Biserică locală fără întâi-stătătorii ei. Această conducere se exprimă în termeni diferiţi. Este vorba despre zidirea Bisericii, despre iconomie, despre funcţia pastorală (epistolele Sfântului Petru sau epistolele pastorale ale lui Pavel). *Să cinstiţi pe cei ce se ostenesc între voi, care sunt mai-marii voştri în Domnul şi vă povăţuiesc* (*I Tesaloniceni* 5, 12). În *I Corinteni* 12, 28 găsim termenul *κυβερνησεις* – cârmuirile. În *Fapte* 15, 22, ei sunt numiţi „bărbaţi cu vază între fraţi" – *ανδρας ηγουμενους εν τοις αδελφοις*, precum în *Evrei* 13, 17: *mai marii voştri* – *τοις ηγουμενοις.*

Această conducere a Bisericii locale este iconică, hristologică, sacerdotală, în mod necesar după chipul lui Hristos, sacramentală. Ea este icoana prezenţei lui Hristos însuşi.

c) Episcopi şi presbiteri

Perioada post-apostolică este în desăvârşită continuitate cu perioada neo-testamentară. Am văzut utilizarea aproape sinonimică a diferiţilor termeni, episcop şi presbiter, mai ales. Aceştia nu au încă o utilizare juridică sau canonică definitivă. Este vorba despre o funcţie în act, şi nu despre un titlu acordat, care i-ar diferenţia de

alții pe cei care îl au. În *Fapte* 20, 17-18 Sfântul Apostol Pavel vorbește preoților (τοις πρεσβυτερους) din Efes chemați să păstorească turma și să-i fie επισκοπους – *păzitori* (*Fapte* 20, 28). Aceeași terminologie se regăsește în *Întâia Epistolă a Sfântului Petru* 2, 15 și 5, 1-4, precum și în numirea episcopilor și a diaconilor din *Epistola către Filipeni* 1, 1. Chiar și în epistolele pastorale, unde episcopul trece la singular și se deosebește de presbiteri, el fiind întâi-stătătorul, termenii se confundă în *Tit* 1, 5 și 7. Punerea mâinilor peste Timotei a fost făcută de către mai-marii preoților (πρεσβυτεριου – colegiul bătrânilor, *I Timotei* 4, 14) sau chiar de către Pavel: *îți amintesc să aprinzi și mai mult din nou harul lui Dumnezeu, care este în tine, prin punerea mâinilor mele* (*II Timotei* 1, 6).

Dacă în *Noul Testament* apare deja o disociere între episcop și presbiter, cea mai grăitoare, cea mai decisivă este mărturia Părinților apostolici. La ei găsim structura monarhică a Bisericii și dimensiunea colegială a ierarhiei și a episcopatului. Sfântul Clement al Romei și *Păstorul* lui Herma vorbesc la fel despre presbiteri și episcopi, dar pentru Sfântul Ignatie, episcopul este deja în fruntea Bisericii sobornicești, întotdeauna în cadrul colegiului presbiterilor. Ei trebuie să fie în armonie unii cu alții, *ca și corzile cu chitara.*[1] Referința pentru episcop este Hristos sau Dumnezeu Tatăl, Episcopul tuturor, *Episcopul nevăzut.*[2] Biserica este supusă episcopatului lui Hristos însuși, supravegheat de către Dumnezeu Tatăl. Sfântul Ignatie este episcop după trup, dar Hristos este Episcopul în Duh. Episcopul este indiciul prezenței lui Hristos și reprezentantul Său, în slujba Bisericii. Episcopul este întotdeauna unic, în timp ce presbiterii formează un colegiu similar și paralel celui format din cei doisprezece Apostoli, la care Sfântul Ignatie se referă constant. Sfântul Ignatie insistă asupra ascultării colegiului presbiterial față de episcop, mai puțin decât asupra ascultării comune a credincioșilor față de colegiul presbiterial și față de episcop. Dincolo de oameni, ascultarea este datorată lui

[1] Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni* IV, 1 [trad. rom. cit. p. 158].
[2] Idem, *Către Magnezieni* III, 2 [trad. rom. cit. p. 166].

Dumnezeu, prin Iisus Hristos şi prin cei Doisprezece. *Nu faceţi nimic fără episcopi şi fără preoţi.*[1]

Această uniune dintre episcop, presbiteri şi Poporul lui Dumnezeu se manifestă înainte de toate în cadrul vieţii sacramentale. Slujirea episcopală şi preoţească are în primul rând un caracter euharistic, deci hristologic. Prin episcop, totul ajunge la Hristos, totul se recapitulează în El. De aici va decurge caracterul „sacerdotal" al slujirilor ierarhice care se va preciza puţin câte puţin.

Sfântul Irineu confirmă utilizarea termenului *episcopos*. Tradiţia apostolică se va transmite prin succesiunea episcopală, el îşi asumă sarcina de a întocmi lista episcopilor. Există la el încă urme ale semnificaţiei primare a termenului *presbiter*, care desemna un ucenic al Apostolilor, dacă nu chiar un Apostol. Acest presbiter era înzestrat cu o autoritate morală şi duhovnicească foarte particulară: *În Asia presbiterii s-au grupat în jurul lui Ioan, ucenicul Domnului. Unii l-au cunoscut nu numai pe Ioan, dar şi pe alţi Apostoli. Ei sunt martori ai scrierilor acestora.*[2] *Putem să îi enumerăm pe aceia pe care Apostolii i-au instituit ca episcopi în Biserici ca şi pe succesorii lor, până în zilele noastre.*[3] *Biserica Romei a fost întemeiată de către Petru şi Pavel. Tradiţia pe care a păstrat-o de la Apostoli şi pe care a binevestit-o oamenilor a ajuns până la noi prin succesiunea episcopilor. Apostolii i-au transmis lui Lin responsabilitatea episcopatului. Anaclet îi succede acestuia, apoi episcopatul îi revine lui Clement.*[4] Aminteşte epistola Bisericii Romei către fraţii din Corint: *Acum este Eleferie, al 12-lea episcop după Apostoli.*[5] El îndeamnă la ascultare faţă de presbiteri, *pentru că ei sunt urmaşi ai Apostolilor.*[6] O dată cu succesiunea în episcopat, ei au primit *harisma sigură a adevărului (charisma veritatis certum), după cum i-a bine-plăcut Tatălui. Cât despre cei care trec drept presbiteri, dar care sunt sclavi ai*

---

[1] *Ibid.* VII, 1 [trad. rom. cit. p. 167].
[2] Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, II, 22, 5.
[3] *Ibid.* III, 1.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.* III, 3.
[6] *Ibid.* IV, 26, 2.

propriilor patimi, trebuie să vă depărtaţi de ei şi să vă ataşaţi de cei care păstrează succesiunea Apostolilor şi care, având rangul de presbiteri, au o învăţătură sănătoasă şi o conduită ireproşabilă. Iată presbiterii pe care îi (re)cunoaşte Biserica[1].

O etapă ulterioară este naşterea conştiinţei teologice a slujirii ierarhice, în mod particular în documentele sacramentale şi canonice din secolele III şi IV, primul fiind *Tradiţia Apostolică* a Sfântului Ipolit al Romei. Găsim aici tripla ierarhie tradiţională, cea prezentată de Sfântul Ignatie şi cea care rămâne până în zilele noastre. Anumite trăsături apar mai limpede decât la Sfântul Ignatie: succesiunea episcopală prin punerea mâinilor, sau împreună-slujirea colegială a episcopilor Bisericilor vecine pentru hirotonia episcopală (acesta fiind un element nou). Comunitatea locală este sobornicească şi plenară, dar ea nu îşi este suficientă sieşi. Este aceeaşi idee a comunităţii episcopilor, pe care o propovăduia Sfântul Ciprian de Cartagina. Episcopul este ales de către popor, dar poporul, la fel ca şi colegiul presbiterilor, păstrează tăcerea în timpul hirotoniei. Colegiul presbiterilor îl înconjoară pe episcop, dar funcţiile sale sunt în mod clar distincte. În timpul rugăciunii punerii mâinilor, caracterul sacerdotal este menţionat numai pentru episcop: *Tu, Tată, Care cunoşti inimile, dăruieşte-i acestui rob al Tău pe care L-ai ales pentru episcopat să păstorească turma Ta cea sfântă şi să înfăptuiască înaintea Ta cu desăvârşire primatul preoţiei, slujind Ţie noaptea şi ziua, ca neîncetat să milostivească faţa Ta şi să-Ţi aducă darurile Sfintei Bisericii Tale şi în virtutea întâietăţii preoţiei să aibă puterea de a ierta păcatele după porunca Ta [...].*[2] Plinătatea preoţiei şi a păstoririi se află în episcop. Această slujire este în cele din urmă o diaconie. Termenul nu este încă rezervat pentru cea de a treia treaptă a ierarhiei, el desemnând toate slujirile.

Scrierile canonice şi liturgice din secolul IV scot la iveală o evoluţie semnificativă în relaţia dintre episcop şi colegiul presbiterilor. De acum presbiterul, numit şi el *iereu*, este considerat individual, ca trimis al episcopului, ce vine să conducă adunarea

[1] *Ibid.*

[2] *Tradiţia Apostolică*, 3 [trad. rom. Pr. Petru Buburuz, în « Ortodoxia » nr. 3-4/ iulie-decembrie 2000].

euharistică, primind astfel, în afara puterii de a hirotoni, funcţiile sacramentale care aparţineau la început doar episcopului. Astfel, împreună-slujirea primară a tuturor presbiterilor cu episcopul devine din ce în ce mai mult o delegare a puterii sacramentale către presbiteri, existând încă veriga provizorie a horepiscopilor[1].

6. Diaconie şi diaconat

Problema diaconatului este una care se pune astăzi în toate Bisericile, chiar şi în Biserica catolică, unde se încearcă repunerea diaconatului în valoare, aici fiind cuprins şi diaconatul căsătorit. În Biserica Ortodoxă se pune problema restaurării diaconatului feminin, care a existat altă dată în Siria şi despre care se vorbeşte în *Didascalia siriană*[2].

Hristos, Slujitor al lui Dumnezeu şi al oamenilor

Înainte de a vorbi despre diaconat ca a treia (sau prima !) treaptă a preoţiei, trebuie reamintită semnificaţia teologică a diaconiei şi, înainte de toate, a diaconiei lui Hristos în *Noul Testament*. Vedem aici o întoarcere, de la tentaţia puterii, la dorinţa de a sluji, în mod deosebit în episodul spălării picioarelor ucenicilor: *Fiul Omului nu a venit ca să I se slujească (διακονηθηναι), ci ca să slujească El (διακονησαι) şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi* (*Matei* 20, 28, *Marcu* 10, 48, *Luca* 22, 24-27). Fiul Omului este Slujitorul prin excelenţă şi în mod desăvârşit. Noţiunea de *slujire*, de *diaconie* sau chiar cea de *doulos*, care este apropiată, rezumă întreaga mijlocire a lui Hristos, până la dăruirea propriei Sale vieţi. Spălarea picioarelor, potrivit părintelui Afanassiev, face lumină asupra adevăratei naturi a slujirii euharistice, liturgică şi caritativă în acelaşi timp, ca slujire integrală, ca parte integrantă din *koinonia*. El nu deosebeşte Euharistia de spălarea picioarelor.

Trebuie amintită apoi, alegerea celor şapte diaconi, aşa cum ne este relatată în capitolul 6 din *Faptele Apostolilor*. Sfântul Irineu

---

[1] Cf. Mgr. Jean Zizioulas, *Episkopè et Episkopos dans l'Eglise primitive*, în « Irenikon », 1983 – 84, p. 484 – 501.

[2] Potrivit lui N. Afanassiev, *L'Eglise du Saint Esprit*.

pare să fie primul care a dat o interpretare diaconală acestui text, deşi, potrivit cărţii *Faptele Apostolilor*, slujirea celor şapte nu se mărginea la slujirea la mese, ci cuprindea şi slujirea în plan doctrinar, a propovăduirii şi chiar a Botezului (Filip şi famenul egiptean). Prin urmare, slujirea la mese era numai o extindere a Euharistiei; ea putea include Euharistia şi, eventual, chiar conducerea ei.

Diaconia Bisericii înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor

Găsim termenul „diakonos" în *Noul Testament* în salutul de la începutul *Epistolei către Filipeni* (1, 1), în epistolele pastorale (*I Timotei* 3, 8-13) şi, de asemenea, în propovăduirea Apostolului Pavel, mai cu seamă atunci când este vorba despre diversitatea slujirilor.

Textul cel mai semnificativ din punct de vedere teologic este cel din *I Corinteni* 12, 4-6: *Darurile sunt felurite, dar acelaşi Duh. Şi felurite slujiri (διακονιων) sunt, dar acelaşi Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi.* Avem aici o imagine treimică, ascendentă: Duhul Sfânt, Domnul şi Tatăl. Duhul Sfânt este singurul dătător de harisme; Domnul este Cel în care se adună la un loc şi se unesc diaconiile; Tatăl este Cel care săvârşeşte toate întru toţi.

Avem, de asemenea, în acelaşi capitol (versetul 28), enumerarea diferitelor harisme şi funcţii, cu darul vindecărilor şi întrajutorările. În *Epistola către Romani* 12, 8: *Dacă împarte, să împartă cu firească nevinovăţie, [...] dacă împarte, să împartă cu voie bună.* Chiar dimensiunea milosteniei este liturgică. În mod deosebit, în *Epistola către Romani* şi în *A doua Epistolă către Corinteni*, strângerea de ajutoare pentru săraci şi pentru sfinţii din Ierusalim este asimilată unei Euharistii: *M-aş aduce de bună voie prinos pentru sufletele voastre.* Potrivit acestei slujiri vom fi judecaţi (*Matei* 25), căci dragostea de aproapele este cea care arată dragostea de Dumnezu (*Întâia Epistolă a Sfântului Ioan*). Există în Biserica înţeleasă ca Trup al lui Hristos o dimensiune diaconală spre care ne îndreaptă atenţia întreg *Noul Testament*. Ea vine de la Hristos, în Poporul lui Dumnezeu, iar episcopul este primul în care se manifestă aceasta.

Slujirea diaconală

La rândul său, slujirea diaconală este proiecţia sacramentală a acestei diaconii globale. Există un timp al iniţierii, al pregătirii pentru treptele superioare. Înainte de a ajunge la exercitarea autorităţii şi a puterii, iniţierea începe prin milostenie.

În primele secole, numeroase mărturii atestă dezvoltarea diaconatului, care atinge apogeul în secolele II şi III. Trebuie menţionaţi Sfântul Clement, Sfântul Ignatie şi Sfântul Policarp. Am citat *Didascalia siriană* şi pe Sfântul Ipolit al Romei din secolul III. Mărturiile lor sunt bogate şi explicite.[1] Aceste scrieri confirmă că diaconatul îşi află adevăratul context în adunarea euharistică (potrivit impresionantului dialog dintre papa Sixt şi ucenicul său Laurent, când a fost martirizat cel dintâi. Ucenicul îl roagă să-l ia cu el în moarte, pentru că i-a fost credincios întreaga viaţă).

În istoria Bisericii se pot remarca diferite forme ale slujirii diaconale. Astăzi nu ne este întotdeauna uşor să le deosebim. Trebuie amintită întâi legătura esenţială cu Euharistia. Dar a existat uneori pericolul unei rivalităţi cu presbiterii, în măsura în care în unele Biserici, cum ar fi Roma în mod particular şi Alexandria, diaconul (sau arhidiaconul, astăzi) era mâna dreaptă a episcopului şi adesea succesorul lui. Astfel, episcopul Alexandru al Alexandriei a fost însoţit la sinodul I de la Niceea de diaconul său, Atanasie. Episcopul l-a delegat pe diacon, mâna sa dreaptă, cu organizarea şi administrarea diocezei. Un studiu aprofundat al diaconatului şi diaconiei a fost făcut de către părintele Adalbert Hamman[2], pornind de la *Noul Testament* şi insistând asupra faptului că această diaconie se manifestă în slujirea săracilor, adică în ceea ce numim astăzi „taina fratelui". Găsim în această scriere numeroase referiri la textele vechi şi la Părinţii Bisericii, privitoare la rolul diaconului în diferite Biserici, pentru slujirea săracilor, pentru slujirea la mese, cu milostenie.

În concluzie, cred că ar trebui să ne gândim mai mult la acest aspect al iniţierii în preoţie şi pastoraţie prin diaconat. Pentru deprinderea actului milosteniei, pentru propovăduirea Cuvântului

---

[1] Cf. *Tradiţia Apostolică* 8.

[2] *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968, p. 67 - 150.

lui Dumnezeu, ştim că lor le revine citirea Evangheliei în cadrul liturgic. Şi, în mod tradiţional, în primele Liturghii, diaconul avea privilegiul de a distribui Sfânta Împărtăşanie. De aceea, încă şi astăzi, diaconul este cel care iese cu Sfântul Potir şi spune: *Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste, apropiaţi-vă!*

În slujrea liturgică, diaconul asigură o legătură particulară între cler şi popor, prin slujirea sa, prin ectenii. Acestea constituie o orientare a rugăciunii, în care adevărata rugăciune este „Doamne miluieşte", şi nu cererile pronunţate de către diacon. Atunci când Biserica întreagă se roagă, prin „Doamne miluieşte", ea se exprimă. Diaconatul este o deprindere a rugăciunii şi a milosteniei; de asemenea, el îi chemă pe credincioşi să se apropie de Sfânta Masă şi contribuie la pregătirea Sfintelor Daruri.

7. Poporul lui Dumnezeu

a) Biserica întreagă, Popor sfinţit pentru preoţia împărătească

Până nu de mult, teologia ortodoxă, mai ales în manualele de eclesiologie, pare să fi urmat un model tipic occidental, acela al unei opoziţii nete între cler şi laicat, între o Biserică ce propovăduieşte şi una care ascultă propovăduirea, cu toate riscurile şi exemplele de înăsprire a clericalismului în defensivă şi ale unui laicat ce tinde să conteste puterea exclusivă a ierarhiei.

Mulţumită renaşterii eclesiologice începută de către Homiakov în jurul ideii dominante de *sobornost*, de colegialitate în Biserică, sinodul de la Moscova din 1917-1918 a analizat şi legiferat o imensă lucrare de reflecţie asupra Bisericii ruse şi de reorganizare a ei, a refăcut instituţia patriarhală şi a hotărât, pe de altă parte, modalităţile de participare a laicilor la administrarea şi conducerea Bisericii. Aceasta este o problemă dificilă, asupra căreia există şi astăzi poziţii divergente. Teologia ortodoxă a fost sensibilizată în ceea ce priveşte participarea laicatului la instituţiile vieţii bisericeşti, la propovăduirea şi păstrarea credinţei. De mai bine de un secol, Ortodoxia trăieşte în căutarea locului ce trebuie să îl aibă Poporul lui Dumnezeu în Biserică.

b) Participarea credincioşilor la Euharistie şi la slujirea liturgică

Trebuie adus omagiu părintelui Nikolai Afanassiev pentru că a pus problema unei noi perspective, în lucrarea sa intitulată *Slujirea laicilor în Biserică*[1] (lucrare ce va deveni unul dintre capitolele tezei sale de doctorat). Din multe puncte de vedere, această teză este bine scrisă, deşi ea necesită completări şi anumite îndreptări. Tema fundamentală este temelia biblică şi neo-testamentară a preoţiei împărăteşti a tuturor membrilor Bisericii, împlinire a profeţiei din cartea *Ieşirii* (19, 6; cf. *I Petru* 2, 5; *Apocalipsă* 1, 6; 5, 10). Studiul detaliat al ritualurilor sacramentale de iniţiere şi al Euharistiei ar confirma, potrivit părintelui Afanassiev, această preoţie universală: punerea mâinilor şi ungerea cu Sfântul şi Marele Mir la Botez, veşmântul alb care a inspirat veşmântul preoţesc, tunsura, introducerea în Biserică, sărutul păcii, participarea la Euharistie, *Amin*-ul rostit la finalul epiclezei şi al binecuvântărilor, rugăciunile euharistice rostite cu voce tare. Concluzia părintelui Afanassiev este că trebuie subliniată deplina participare a ceea ce el numeşte „împreună-slujirea întregului popor" la acţiunea liturgică, euharistică a Bisericii, sub conducerea episcopului înconjurat de preoţi. Se poate spune că el este heraldul eclesiologiei Sfântului Ignatie al Antiohiei.

A doua presupoziţie a părintelui Afanassiev este mai contestabilă. El respinge participarea credincioşilor la administrarea Bisericii şi la propovăduirea învăţăturii. El admite totuşi darul universal al discernământului laicatului, în ceea ce priveşte administrarea şi învăţătura. Vreau să spun că, spre deosebire de Sinodul de la Moscova, care introduce în consiliile şi adunările episcopale reprezentanţi ai laicilor aleşi în parohii, părintele Afanassiev este mai reţinut, probabil din cauza problemelor contemporane.

Am văzut că toate slujirile – preoţească, împărătească şi profetică – vin de la Hristos, singurul în care acestea îşi află plenitudinea şi desăvârşirea. Întregul trup eclesial participă la această preoţie împărătească şi profetică. De altfel, apostolatul celor Doisprezece inaugurează principiul unei transmiteri slujitoare

[1] Paris, 1955 (în ruseşte).

şi ierarhice a deplinătăţii harismelor şi diaconiilor. Dincolo de cei Doisprezece, căile privilegiate ale acestei transmiteri sunt episcopii, succesori şi moştenitori ai lor, în aşa măsură, încât putem vorbi despre sacerdoţiul episcopal şi presbiterial, ca semn sau icoană a prezenţei reale a lui Hristos. Episcopul concentrează întru sine harismele, iar acest fapt nu contrazice numeroasele mărturii apostolice despre diversitatea slujirilor şi a harismelor. Toate harismele depind de apostolat şi episcopat. Dar şi invers, episcopatul trebuie să fie un centru al diversităţii harismelor, în colegialitatea Bisericii, trăită în mediul împreună-slujirii liturgice a Euharistiei.

c) Poporul lui Dumnezeu, păzitor al credinţei

Nici una din aceste harisme nu apare ca o putere *asupra* Bisericii, nici chiar slujirea episcopală. Ele se află în Biserică, nu *deasupra* Bisercii, şi nici în *afara* Bisericii. Căci înaintea lui Hristos Împăratul, singurul Păstor, Învăţător şi Prooroc, *toţi membrii Bisericii* sunt membri ai Poporului lui Dumnezeu, ai turmei lui Dumnezeu. Toţi sunt, în mod ontologic, *laici*, adică unşi şi, deci, sfinţiţi pentru preoţia împărătească şi profetică a lui Hristos şi a Bisericii Sale. Tot poporul (*laos*) lui Dumnezeu este împreună-slujitor al Euharistiei, răspunzând episcopului la finalul epiclezei: *Amin!* Acest *Amin* are o însemnătate eclesiologică globală şi „extra-liturgică". El exprimă funcţia proprie poporului, care este aceea de a spune în Duhul Sfânt „da", adică de a primi, prin darul discernământului şi al judecăţii, învăţătura, doctrina, propovăduirea credinţei şi de a accepta, în libertatea creatoare a fiilor lui Dumnezeu, exercitarea puterii pastorale, a autorităţii şi a învăţăturii. *Nu ca şi cum aţi fi stăpâni peste Biserici, ci pilde făcându-vă turmei* (*I Petru* 5, 3).

Trebuie subliniată responsabilitatea colegială a Poporului lui Dumnezeu în receptarea învăţăturii, în apărarea credinţei şi în exerciţiul evlaviei. Cunoaştem rolul important pe care l-au avut călugării în vremea Sinoadelor ecumenice, a Sinodului de la Efes sau a celui de la Niceea II, ca şi rolul mănăstirii Studion, cu Sfântul Teodor Studitul. Acest principiu al responsabilităţii colegiale a Poporului lui Dumnezeu s-a exprimat ca regulă în Enciclica

Patriarhilor orientali din 1848, acceptată în Ortodoxie ca text simbolic şi având o oarecare autoritate canonică.

Poporul lui Dumnezeu are această conştiinţă, chiar dacă modul de funcţionare a colegialităţii este mai reţinut şi adesea diminuat în realitatea actuală. Părintele Al. Schmemann a vorbit despre o criză a colegialităţii în Ortodoxia contemporană. Chiar pentru noi, hotărârile din această Enciclică, la fel ca şi deciziile şi textele Sinodului de la Moscova, rămân ca un dat şi un ideal. Idealul colegialităţii este greu de pus în practică la toate nivelurile, parohii, dioceze sau Biserici întregi. Nu trebuie să ne amăgim însă cu iluzii: noi propovăduim o teologie a colegialităţii deosebit de frumoasă, dar care, din păcate, este adesea dezminţită de realitate.

Astfel de afirmaţii nu contrazic prestigiul cuvenit episcopului sau reprezentanţilor săi, ci amintesc doar faptul că această reprezentare a episcopului nu se poate limita formal la preoţii sfinţiţi. Duhul Sfânt este liber să desemneze pe oricare dintre membrii Bisericii pentru mărturisirea credinţei, pentru a-i învăţa pe alţii, pentru îndreptarea stării în care se află slujirea pastorală, pentru căutarea teologică liberă şi creatoare. Episcopatul îşi păstrează prerogativele, funcţia sa de purtător de cuvânt al doctrinei apostolice, însă doar în unitate cu Poporul lui Dumnezeu.

Astfel, a vorbi despre învăţătura doctrinară în Biserică înseamnă întotdeauna a vorbi despre *rolul profetic* inspirat direct de Duhul Sfânt, dincolo de previziunile omeneşti. Pare necesar, de fapt, să se distingă vocaţiile extraordinare de învăţământul obişnuit, instituţional, acela al propovăduirii preotului sau a episcopului. Să recunoaştem că uneori există o anumită opoziţie între ele. Este important să ştim că în cele din urmă, dincolo de episcop sau de poporul credincios, criteriul ultim este Duhul Sfânt care sălăşluieşte în Biserică. El este Cel care asigură exerciţiul discernământului în cadrul poporului euharistic.

d) Participarea credincioşilor la conducerea Bisericii

Discernământul poporului drept credincios privitor la slujirea împărătească, pastorală a ierarhiei, este esenţial. Aceasta înseamnă o sinodalitate permanentă în Biserica locală, la toate nivelurile. Fără această sinodalitate, episcopul se rupe de Biserica sa, nu-şi mai recunoaşte oile, nu poate mijloci pentru ele, nici să le pască,

nici să le reprezinte în mod sinodal. Desigur, în sinoadele de la începuturile Bisericii, episcopul purta în sine Poporul lui Dumnezeu în măsura în care sinodul episcopilor trebuia să fie un sinod al întregii Biserici. Astăzi, se pare că această relație dintre episcop și Poporul lui Dumnezeu depinde de o participare a poporului la viața și conducerea Bisericii, probabil mai mare în raport cu trecutul.

Sinodul de la Moscova a elaborat principiul și modalitățile unei reprezentări a laicatului la toate nivelurile vieții Bisericii ruse, de la cele inferioare, până la dioceze și la Biserica rusă în ansamblul ei, și pentru a reface în parte o anumită lipsă a exercițiului colegialității. Părintele Jean Meyendorff scria în 1955: *Participarea laicilor în sinoadele locale și chiar la predicarea eclesială* ***nu este regula****, ci* ***o erezie****, dacă ea presupune contestarea darurilor harismatice ale preoției, învățăturii și administrației încredințate ierarhiei bisericești. Dar această participare a laicilor este,* ***dimpotrivă, o reacție sănătoasă*** *a conștiinței eclesiale, dacă ea reprezintă manifestarea preoției împărătești a tuturor creștinilor și dacă vine din conștiința responsabilității lor comune pentru mărturisirea adevărului, sau dacă este datorată imposibilității de moment de a exprima în alt mod slujirea „laicilor" în Biserică, ori dacă este cauzată de incompetența ierarhiei în ceea ce privește conducerea Bisericii și propovăduirea învățăturii.*[1]

Desigur, aceasta nu epuizează subiectul. Nu ajunge să vorbim de participarea la slujbe, la propovăduirea învățăturii, la administrarea Bisericii. Cele trei aspecte – împărătesc, preoțesc și profetic – ale slujirii lui Hristos se rezumă în noțiunea profetică și evanghelică a *Slujitorului pătimitor*, pe care Hristos o asumă în totalitate. Se insistă astăzi asupra unei noțiuni care a fost dezvoltată la Conciliul Vatican II: este vorba de ideea de Biserică „slujitoare și săracă", după cum spunea părintele Y. Congar, noțiune ce este pe cale să fie adoptată și în teologia ortodoxă. În mod particular, această temă a fost studiată de către mitropolitul Antonie Plămădeală al Ardealului în teza sa de doctorat: *Biserica slujitoare*

[1] *La hiérarchie et le peuple dans l'Eglise Orthodoxe*, în « Le Messager de l'ACER », nr. 39, 1955, p. 40.

în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiţie şi în teologia contemporană. El arată că această diaconie este prezentă în toate detaliile şi aspectele vieţii bisericeşti. Şi părintele Paul Verghese, mitropolitul Bisericii ortodoxe orientale din India de Sud, a dezvoltat acest aspect.

Noi l-am analizat amănunţit când a fost vorba despre instituirea diaconatului, în legătura sa particulară cu episcopatul şi constituind un revelator fin al dimensiunii eclesiale a diaconiei, adică a singurei harisme menite să le cuprindă pe toate celelalte şi să rămână în Împărăţia cerurilor, harisma dragostei. Aici, de asemenea, semnele promit un seceriş bogat.

Există o legătură între această slujire particulară a diaconatului şi viaţa Poporului lui Dumnezeu în totalitatea sa. Necesitatea slujirii şi a dragostei nu este particularitatea vreunei funcţii sau harisme, ci trebuie să devină o dimensiune a întregii Biserici. Legea dragostei este charta de temelie a Bisericii, în sensul că ea inspiră relaţiile sale, interiorizează structurile sale, contrazice legea entropiei spirituale, adică a sclerozării instituţiilor, manifestată prin legi, putere, constrângere, egoism individual sau colectiv; în cele din urmă, ea constituie temelia judecăţii lui Dumnezeu asupra Bisericii însăşi în istorie.

e) Locul femeii în viaţa Bisericii

Într-un fel sau altul, toate comunităţile creştine se întreabă astăzi care este locul femeii în Biserică. Biserica Ortodoxă nu poate se să sustragă de la această dezbatere, fie că întrebarea vine din exterior, în cadrul dialogului ecumenic, fie că vine chiar din interiorul comunităţilor ortodoxe.

Noţiuni antropologice

Aş vrea să prezint întâi câteva reflecţii generale asupra tainei bărbatului şi a femeii şi să propun o evocare antropologică. În primul rând, potrivit *Facerii* 1, 26 şi 27, bărbatul şi femeia sunt creaţi împreună: *Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră [...]. Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; a făcut bărbat şi femeie.* În versetul 26 este vorba despre totalitatea fiinţelor umane, iar în versetul 27 se face distincţia între bărbat şi femeie. Bipolaritatea iniţială este integrată în unitatea unicului

Adam. Astfel Adam, așa cum este prezentat de către Sfântul Pavel, depășește perimetrul sexului, pentru a include întreaga umanitate; la fel cum Hristos, noul Adam, depășește în El însuși deosebirea dintre sexe, pentru a cuprinde întreaga umanitate în vederea mântuirii. Totuși, trebuie reținută distincția dintre sexe făcută de la început: *a făcut bărbat și femeie.* În taina Noului Adam putem înțelege taina creației globale, unice, aproape dincolo de timp, a umanității. Căci primul Adam are, în acest context, un sens generic și individual în același timp. Regăsim acest sens generic al umanității în textul paulin: *nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat* (*I Corinteni* 11, 8).

Caracterul patern și matern al lui Dumnezeu

Un alt punct ce trebuie amintit este locul acordat caracterului patern și matern al lui Dumnezeu în reprezentările pe care și le fac autorii biblici despre Dumnezeu. Cele două se suprapun și coincid: paternitatea lui Dumnezeu și „adâncul milostivirii", caracterul matern al lui Dumnezeu, tandrețea Sa. *Oare femeia uită de pruncul ei și de rodul pântecelui ei n-are milă ? Chiar când ea îl va uita, Eu nu te voi uita pe tine*, citim în cartea proorocului Isaia (49, 15). Dar același Isaia exclamă: *Tu, Doamne, ești Tatăl nostru* (*Isaia* 65. 16, cf. *Psalmul* 103, 13).

Simbolismul nupțial în *Biblie*

Un alt aspect important este locul acordat simbolismului nupțial. Iahwe în *Vechiul Testament*, Hristos în *Noul Testament*, este întotdeauna Mirele și niciodată Mireasa. Dumnezeu este întotdeauna logodnicul lui Israel (*Osea* 2, 21; *Ieremia* 2, 2; 31, 3; *Isaia* 54, 5 – 8, *Iezechiel* 16), Hristos este întotdeauna Mirele Bisericii. Inversarea termenilor este de neimaginat. Aici, ca și în cazul paternității, aceasta presupune o anumită masculinitate. De altfel, genul feminin pentru *ruah* subliniază interioritatea Duhului, puterea maternă a celui ce dă viața.

Starea de păcat

Se poate spune că păcatul este cel care supune femeia bărbatului și invers, pentru că el îl mână pe om spre femeie cu pasiune și dorință de posesie. După căderea în păcat femeia (*išah*),

făcută din coasta lui Adam, primeşte numele de Eva, sau „maica tuturor celor vii", imagine a Maicii Domnului.

Din cuvintele lui Hristos se poate desprinde idealul căsătoriei unice a bărbatului cu femeia, după modelul relaţiei unice dintre Dumnezeu şi umanitate; relaţie unică întemeiată de la început şi confirmată de către Domnul în contextul controversei despre divorţ şi repudierea femeii. *Dintru început nu a fost aşa !* (*Matei* 19, 8).

Feminitatea Bisericii şi a oricărui suflet omenesc

Sfântul Pavel trece de la sacralizare la sfinţire. Trupul este sfânt, trupul este templul Duhului, iar femeia însăşi devine simbol al sufletului credincios, al oricărui suflet credincios. Este un punct fundamental, asupra căruia voi reveni. *Căci vă râvnesc pe voi cu râvna lui Dumnezeu, pentru că v-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfăţişez lui Hristos fecioară neprihănită* (*II Corinteni* 11, 2). Se poate pune întrebarea dacă această imagine a logodnei propusă de către Sfântul Pavel priveşte individul sau comunitatea eclesială în totalitatea sa. Ambele interpretări sunt valabile, dar s-a insistat de obicei pe prima explicaţie. Aceste cuvinte ale Sfântului Pavel sunt situate într-o viziune de totală feminitate a naturii umane, în relaţia sa cu Dumnezeu. În fine, în ce priveşte depăşirea sexelor, trebuie amintit versetul din *Galateni* 3, 28: *nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus.*

Hristos şi Biserica Sa

În ceea ce priveşte taina Bisericii, deosebim un anumit număr de imagini, de simboluri, toate complementare unele altora, care ne permit să aprofundăm această taină pe care aş numi-o multi-simbolică. Se poate porni de la imaginea de Biserică-Trup al lui Hristos, Hristos fiind *Capul* Bisericii, imagine pe care o găsim la Sfântul Pavel. Pe de altă parte, Biserica *Mireasă* a lui Hristos, care este *Mirele*. De asemenea, Hristos este Arhiereul care face întreaga Biserică să participe, fie ca Trup al Său, fie ca *Mireasă*, la preoţia al cărei singur purtător deplin este El. În primul rând aş vrea să reţinem *feminitatea* Bisericii, *maternitatea sa duhovnicească*, *fecioria* sa, deşi această ultimă noţiune nu este specific feminină, ci se aplică oricărei existenţe orientate spre Dumnezeu. Orice

persoană omenească, intrând ca *piatră vie* în Biserică, participă la această feminitate, *față către față* cu Domnul.

Clericul care slujește, icoană a lui Hristos și a comunității

Preotul sau episcopul nu fac excepție de la această feminitate, care este proprie sufletului omenesc și comunității eclesiale în ansamblul și în unitatea sa. Când clericul care slujește, cel care conduce adunarea euharistică, este îndreptat cu fața către Răsărit, rezumând și purtând în el întreaga rugăciune a poporului, el personifică singur întreaga comunitate, fiind una cu ea. Ca *Mireasă*, el este *față către față* cu Domnul, așa cum personifică, de asemenea, pe Arhiereul Iisus în taina mijlocirii Sale cerești. Avem, așadar, o imagine dublă, de *Mireasă* și de *Arhiereu* în unitate totală cu Trupul eclesial, care este Mireasă și totodată purtător al preoției împărătești.

Preotul este una cu comunitatea. O imagine privilegiată a acestei rugăciuni comune a întregii Biserici orientată către Tatăl este imaginea *Orantei*, care, în calitate de nouă Evă, recapitulează în sine umanitatea în prinosul său de jertfă. Este extraordinar faptul că Sfântul Irineu a putut deja lărgi viziunea Sfântului Pavel despre Noul Adam, aplicând-o noii Eve.[1] Trebuie înțeles bine că aceasta se face în contextul unicei mijlociri și a unicei recapitulări săvârșite de către Hristos. Totuși, Maicii Domnului îi este dat să adune laolaltă rugăciunea noastră. Regăsim această ipostază a Maicii Domnului în imaginea extraordinară a *Femeii înveșmântate cu soarele* din *Apocalipsă* (12, 1-17).

Pe de altă parte, întâlnirea *față către față* dintre Hristos și Biserica Sa se exprimă într-un al doilea mod, atunci când cel care conduce adunarea euharistică nu mai este îndreptat către Răsărit, ci către popor, într-o relație de dialog și comuniune, când cel care liturghisește vestește Cuvântul mântuitor și îl transmite pe Hristos. Când împarte Sfânta Împărtășanie, el acționează *in persona Christi*, personificându-L. Înaintea *Miresei*, el Îl reprezintă pe Mirele dumnezeiesc ce vine în întâmpinarea Miresei Sale. Putem vorbi aici despre caracterul iconic al masculinității preotului. Îl

[1] Cf. Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* III, 22, 4; V, 19, 1.

întâlnim atunci *faţă către faţă* şi vedem în el pe Mirele dumnezeiesc.

Trebuie făcută astfel o deosebire fundamentală între preoţia împărătească, la care toţi credincioşii participă – sfinţenia şi preoţia împărătească a Bisericii, căreia Maica Domnului îi este arhetip – şi pe de altă parte, slujirea specifică preotului, imagine a lui Hristos, Mire şi Arhiereu. Ca Mireasă, Biserica este feminină în totalitatea Sa, iar ca Trup al lui Hristos, ea este în totalitate masculină, în întâistătătorul ei. Ca Mireasă, noi suntem chemaţi să îl întâlnim pe Hristos; în acelaşi timp suntem chemaţi să-L întrupăm pe Hristos înaintea celorlalţi.

Ceea ce am scris până aici nu este decât un început de reflecţie pe care aş dori să o dezvolt şi să o întemeiez mai bine. Sunt câteva idei personale. Imaginea preotului care stă în picioare, înaintea comunităţii, sau împreună cu ea, ne ajută să înţelegem mai bine taina Bisericii în relaţie cu Hristos, prin faptul că Biserica este totodată *Trup al lui Hristos*, confundându-se cu El, în Care nu mai este nici bărbat, nici femeie, şi totodată *Mireasa lui Hristos*, întorcându-se către El[1].

Slujirea mirului

Vorbind despre diaconie în Biserică, în cadrul Poporului lui Dumnezeu, mă întreb în mod necesar asupra tainei femeii, asupra locului său şi a harismelor sale proprii. Tema diaconatului ne incită la aceasta. În mijlocul îndemnurilor privitoare la diaconi, Sfântul Pavel vorbeşte despre femeile creştine: *Femeile de asemenea să fie cuviincioase, neclevetitoare, cumpătate, credincioase întru toate* (*I Timotei* 3, 11). Slujirea femeii este o diaconie eclesială necesară, spontană, constantă. Aceasta mi se pare că rezultă din mărturia Evangheliştilor privitoare la femeile purtătoare de mir, care slujeau Domnului şi Apostolilor. Se reproşează adesea Bisericii primare „anti-feminismul" ei. Eu cred că nimic nu este mai străin de duhul *Noului Testament*, al Sfântului Pavel care, este adevărat, îi cere femeii să tacă în biserică, dar care nu a găsit simbol mai potrivit

[1] Cf. B. Bobrinskoy, *La place de l'évêque ou du prêtre célébrant par rapport à l'autel: considérations théologiques et liturgiques* în « Conférences Saint-Serge 1994 », Roma, 1995, p. 99 – 106.

pentru dragostea lui Dumnezeu față de Biserică decât dragostea nupțială, după modelul din *Cântarea Cântărilor*.

Locul femeilor purtătoare de mir în viața lui Iisus și a ucenicilor Săi, ca și acela pe care l-au avut femeile în Bisericile pauline este remarcabil: *vă încredințez pe Febe, sora noastră, care este diaconiță a Bisericii din Chenhrea, ca s-o primiți în Domnul, cu vrednicia cuvenită sfinților și să-i fiți de ajutor la orice ar avea nevoie de ajutorul vostru. Căci și ea a ajutat pe mulți și pe mine însumi. Îmbrățișați pe Priscila și Acvila, [...] și Biserica din casa lor* (*Romani* 16, 1 – 5).

Alături de *diaconițe*, trebuie să vorbim despre *văduve* și despre vocația lor ascetică și retrasă, ca și despre *fecioare*, socotite împreună cu văduvele, la Sfântul Ignatie. *Didascalia siriană* va marca apogeul slujirii femeilor, în particular a diaconițelor, care trebuie onorate *la fel ca pe Duhul Sfânt*.

Nu putem reveni oare aici la femeile purtătoare de mir și să evocăm caracterul eclesial prin excelență, care este cel al slujirii împlinite, fără a ieși în evidență, cu modestie, în slujirea zilnică a celor mai umili, în tăcerea din timpul ascultării Cuvântului, în receptarea interioară a comorii credinței întru adorare și laudă ? Nu este oare aici un aspect necesar, dar neglijat, al maternității în Biserică și al maternității Bisericii, extensie ea însăși a maternității plenare și permanente a Mariei, Maica Domnului ?

În toată virilitatea necesară a structurilor și instituțiilor noastre, slujirea femeilor mirofore nu constituie oare o calitate necesară de interioritate, de prezență în Duhul Sfânt ? Domnul așteaptă și acceptă această *slujire a mirului*, în ajunul Patimilor Sale, ca și în mijlocul acestora, căci Biserica este tot timpul în drum către Înviere, trecând prin Patimi și suferință. Oare nu are loc atunci, în Mormântul lui Hristos, de acum gol, întâlnirea cu îngerul luminos care spune femeilor: *Nu vă înspăimântați [...] A înviat !* (*Marcu* 16, 6). *Și degrabă mergând, spuneți ucenicilor Săi că S-a sculat din morți* (*Matei* 28, 7). Nu se exercită atunci, în cele din urmă, sacerdoțiul acestor femei care aleargă să vestească Apostolilor Învierea ? Aceasta indică o constantă a slujirii femeii în Biserică, a slujirii Poporului lui Dumnezeu în Biserică, aceea de a vesti mereu Apostolilor și urmașilor lor că Hristos a înviat, că este

viu şi că porţile iadului nu vor putea birui Biserica, Viaţa, Dragostea.

Trebuie deci, ca peste tot unde există, Biserica să instituie dragostea, slujirea celor săraci, prezenţa în rugăciune în casa Domnului, slujirea Bisericii însăşi, a frumuseţii sale, a purităţii, a ordinii şi a sfinţeniei.

În fine, slujirea femeilor purtătoare de mir şi preoţia universală a bărbatului şi a femeii trebuie să se caute şi să se împlinească în Taina prezenţei reale a lui Hristos în cel sărac şi suferind. Trebuie precizat aici că slujirea femeilor mirofore nu este exclusiv feminină, nici în Evanghelii (Iosif, Nicodim, „celălalt" Iosif, logodnicul Mariei), nici în Biserică, unde întregul popor participă activ la această împreună-slujire liturgică a dragostei.

Sacerdoţiul femeii

Ce este de fapt cu sacerdoţiul femeii ? Trebuie amintit că totul în Biserică este sacerdotal, adică participare la preoţia lui Hristos, întru Care nu este nici bărbat nici femeie, ci o creaţie nouă. Fiecare harismă a Duhului este sacerdotală, pentru că este sfinţire, vocaţie, punere de-o parte, mijlocire pentru lume. Dacă femeile nu au fost chemate la apostolatul celor Doisprezece şi la o preoţie slujitoare, nu este din dispreţ faţă de condiţia femeii sau din motive sociologice. Eu văd în aceasta o extindere a prezenţei reale a lui Hristos în conducerea Euharistiei unde, cine oare dacă nu Fecioara Maria ar putea fi vrednică de această onoare? Preoţia Fecioarei Maria şi apostolatul său sunt de un alt ordin şi, redescoperind taina Fecioarei Maria, se pot înţelege în vremea noastră harismele proprii femeii, inalienabile în Biserică, se poate înţelege însăşi taina Bisericii şi sensul său matern şi fecioresc.

Întreaga viaţă a omului este sacerdotală în Duhul Sfânt, căci este prinosul vieţii noastre adus jertfă bine plăcută lui Dumnezeu (*Romani* 12, 1). Fecioara Maria aduce acest prinos în mod desăvârşit, şi ea este întru totul lăcaş al prezenţei reale a Fiului său înviat, imaginea veşnicei ascultări şi păstrări a Cuvântului lui Dumnezeu de către creatură. Acesta este sensul maternităţii Fecioarei Maria, al Bisericii, de a ne îndemna să ascultăm şi să primim în tăcere Cuvântul, prin harul Duhului Sfânt.

Hirotonia femeilor

Problema hirotonirii femeilor este la ordinea zilei, în cadrul mişcării ecumenice cel puţin, de la începutul secolului XX şi în special, de la sfârşitul primului război mondial. Biserica Ortodoxă nu poate evita această problemă printr-o eschivare facilă.

Încă din anii '60, protestantismul a deschis femeilor calea spre slujirea pastorală. Aflându-mă, prin anii '66-67, la Neuchâtel, îmi amintesc lupta ce a fost dusă împotriva acestei decizii, deşi, în cadrul protestantismului, decizia a fost inevitabilă. De aproximativ douăzeci de ani, în anglicanism se pune aceeaşi problemă şi, puţin câte puţin, barierele juridice formale au căzut. Astăzi nimic nu mai împiedică femeile, în anglicanism sau în Biserica episcopală din Statele Unite, să acceadă nu numai la preoţie, dar şi la episcopat, în vasta comuniune anglicană. Consecinţele acestor decizii sunt, desigur, foarte grave pentru viitorul relaţiilor acestei Biserici cu Ortodoxia, în orice caz, dar şi cu catolicismul roman.

O reflecţie teologică se dezvoltă în diferite instanţe ecumenice. În ceea ce priveşte Ortodoxia, în 1976, s-a ţinut un colocviu la Agapia, în România. A fost organizat de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor, fiind pentru prima oară când o astfel de întâlnire a avut ca subiect nu numai preoţia femeilor, dar şi locul său, în general, în viaţa Bisericii. În 1988 s-a ţinut la Rodos o consultare inter-ortodoxă cu tema „Locul femeii în Biserica Ortodoxă şi problema hirotonirii femeilor". Conţinutul acestor discuţii a fost publicat, oglindit în mass-media, în buletinele şi revistele teologice. Există deja o bibliografie abundentă. În 1988, două persoane din Franţa au participat la această dezbatere: Elisabeth Behr-Siegel, cu prelegerea intitulată *Locul femeii în Biserică*, şi Françoise Jeanlin, cu *Locul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă, în raport cu hirotonirea femeilor.*

Faptul că o asemenea întrunire a avut loc este semnificativ. Lumea noastră este împărţită între două concepţii radical opuse cu privire la locul femeii în societatea umană şi în cea eclesială: pe de-o parte, o concepţie patriarhală, dusă la extrem în Islam, şi care marchează încă profund mentalitatea iudeo-creştină tradiţională. De cealaltă parte, întreaga mişcare de emancipare a femeii, în sensul unui egalitarism revendicativ la toate nivelurile vieţii

sociale. Ortodoxia intră puţin câte puţin în această dezbatere, prin cei mai buni teologi ai săi. Ea evită totuşi să se polarizeze prea punctual asupra problemei hirotoniei femeilor. Chiar dacă această chestiune pare să-şi aibă răspunsurile dinainte, pentru numeroase motive, o reflecţie în profunzime se impune[1]. În cartea *Women and Priesthood* găsim diferite puncte de vedere în legătură cu această chestiune. În textul semnat de E. Behr-Siegel este dezvoltată o anumită tendinţă favorabilă hirotonirii femeilor, ce pare a fi susţinută şi de către episcopul Antoine Bloom[2].

Biserica Ortodoxă din America (O.C.A.) şi Sfântul Sinod al Bisericii Ruse au dat răspunsuri scurte la această problemă. Vladimir Zelinsky a publicat un studiu asupra preoţiei femeilor, asupra mişcării ecumenice şi a poziţiei ortodoxe[3].

Am încercat să găsesc aici, înainte de toate, acele elemente prin care am putea aplica această realitate arhetipală la propria noastră existenţă, la viaţa eclesială, la slujiri, raportându-ne la taina lui Hristos şi a Bisericii. Nu atât pentru faptul că Hristos şi-a ales bărbaţi ca urmaşi ai Săi, în persoana Apostolilor, ci pornind de la Hristos însuşi, de la masculinitatea Sa, întru Care *nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască* (*Galateni* 3, 28) şi Care este totuşi Mirele, nu Mireasa, şi întru care se află identitatea masculină a preotului.

---

[1] Bibliografie în cartea prefaţată de părintele Schmemann, *Women and the Priesthood,* New York, 1983.

[2] A se vedea studiul remarcabil semnat de Werner Harrisson, *Le problème du sacerdoce d'ordre et l'ordination des femmes,* în SOP, supliment pe februarie 1993.

[3] *Le Sacerdoce des femmes et le Mouvement Oecuménique,* în « Contacts », nr. 162 (1993), p. 138-148.

VIII. Biserica Ortodoxă una şi divizarea creştinilor

1. Introducere

Unitatea Bisericii: dar şi vocaţie

Este sigur că divizarea creştinilor reprezintă una dintre problemele cele mai dureroase care justifică *a posteriori* rugăciunea lui Hristos *ca toţi să fie una*. Trei pasaje evanghelice Îl arată pe Mântuitorul rugându-Se pentru unitate. În *Ioan* 10, 16: *Am şi alte oi care sunt din staulul acesta. Şi pe acelea trebuie să le aduc, şi vor auzi glasul Meu şi vor fi o turmă şi un păstor.* Acest pasaj, adesea neglijat, Îl arată pe Hristos rugându-Se pentru cei care sunt în afară. Biserica, de asemenea, trebuie să intre în această rugăciune a lui Hristos, în această suferinţă şi compasiune pentru cei care sunt în afară de Biserică şi de unitatea sa. Apoi, în capitolul 17 din *Evanghelia după Ioan*, versetul 1: *Părinte Sfinte, păzeşte-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem şi Noi.* Şi versetul 21: *Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis.* Divizarea creştinilor constituie o contra-mărturie a rugăciunii lui Hristos şi a Evangheliei şi totodată un scandal pentru lume. Cine ar putea spune astăzi aşa cum se spunea în primele veacuri ale Bisericii: *Priviţi-i pe creştini cum se iubesc* ?

Unitatea este un dar de la Dumnezeu. Ea nu este proprietatea noastră. Această unitate a fost obţinută prin preţiosul sânge al lui Hristos. Biserica ori este una, ori nu mai este Biserică. Noi mărturisim aceasta în *Simbolul credinţei*. Dar în acelaşi timp este ca o cetate asediată de către forţele satanice.

Nu putem vorbi niciodată despre Biserică fără să ne dăm seama în fiecare clipă de prezenţa satanei, de anti-Cincizecime, de turnul Babel, care se manifestă prin lucrarea de divizare, de împrăştiere. Două texte, dintre care unul este adesea citat de către Roma în avantajul propriu, vorbesc despre această lucrare distrugătoare. Primul este din *Evanghelia de la Luca* 22, 31-32:

Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu; iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credința ta. Și tu, oarecând, întorcându-te, întărește pe frații tăi. Aici lucrarea satanei este definită ca „diabolică", adică de divizare, de împrăștiere, în timp ce lucrarea lui Hristos este „simbolică", adică de reuniune, de adunare laolaltă.[1] Al doilea text îl constituie profeția involuntară pe care o face Caiafa în *Evanghelia de la Ioan* (11, 52). Evanghelistul adaugă că arhiereul *a proorocit că Iisus avea să moară pentru neam, și nu numai pentru neam, ci și ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați.* Aici vedem din nou că diavolul împrăștie, iar Hristos adună laolaltă.

La fel ca Adevărul și ca Sfințenia, Unitatea Bisericii este dată dintru început. Totodată, ea este un dar constant înnoit prin Duhul Sfânt, în mijlocirea noastră epicletică permanentă din cadrul Euharistiei, în mijlocirea cerească a Fiului și Marelui Arhiereu Iisus Hristos. Duhul Sfânt – și în aceasta constă taina Sa – este, în același timp, dat pentru totdeauna (*El va rămâne cu voi pentru totdeauna*) și cerut din nou, fără încetare (*Vino, Doamne !*). Trăim între prezența Duhului Sfânt și așteptarea Sa. Tot asfel, suntem împărțiți între darul unității și rugăciunea pentru unitate. Biserica nu posedă unitatea, ea este menținută în unitate, cum este menținută în sfințenie și în adevăr, în ciuda aparențelor. Făgăduințele lui Hristos sunt valabile până la sfârșitul timpului: *și porțile iadului nu o vor birui* (*Matei* 16, 18).

Să ne întoarcem cu gândul o clipă în secolele de unitate, dinaintea marii schisme dintre Răsărit și Apus. S-ar putea spune că Bisericile particulare nu sunt ferite de ispită și cădere, nici de divizare, nici de schisme, nici de erezii. Or, noi suntem, într-un anume sens, tot timpul la începutul istoriei Bisericii. Nici o Biserică Ortodoxă nu poate să se mândrească că este în adevăr. Ne trebuie multă smerenie și mai ales trebuie să ne ferim de orice triumfalism *pentru că Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har* (*Petru* 5, 5; *Iacov* 4, 6).

Sfârșitul secolului XX a cunoscut o dinamică nouă de reunificare, pe calea dialogului, și toate Bisericile creștine sunt implicate, într-un fel sau altul, în această dinamică. Biserica

[1] Din grecescul συμβαλλω, „a aduna, a se uni, a se regăsi".

Ortodoxă este obligată să aibă şi în această problemă discernământ spiritual. Cei mai de seamă artizani ai mişcării ecumenice au încercat să trăiască suferinţa acestei rupturi, meditând asupra rugăciunii lui Hristos dinaintea Patimilor: *Ca toţi să fie una.* Mă gândesc la pionierii mişcării ecumenice precum părintele Couturier, Léon Zander, cardinalul Mercier, mitropolitul Evloghie, părintele Bulgakov şi atâţia alţii. Ei au adus mărturie despre scandalul pe care îl reprezintă divizarea creştinilor pentru lume şi în lume.

De altfel, pericolul nu este mai mic nici în cazul unui dialog ecumenic ce tinde spre superficialitate, preocupat doar de căutarea unei unităţi geografice, a unei unităţi de faţadă. Părintele George Florovsky avea obiceiul să reamintească importanţa a ceea ce el numea „ecumenismul în timp", care presupune o unitate profundă în credinţă cu Sfinţii Părinţi, pentru a integra tradiţia Sfinţilor Părinţi în căutarea unităţii. Căci Biserica nu este numai o entitate geografică contemporană, ci este, de asemenea, comuniunea sfinţilor, a tuturor celor ce sunt în jurul tronului Mielului, cu care şi noi suntem una.

Unitate şi schismă

Încă din vremea Apostolilor, Biserica a cunoscut tensiuni ce duceau la schisme, la dezacorduri doctrinare, la erezii. Acest cuvânt „schismă" nu are în mod obligatoriu un sens peiorativ. *Căci trebuie să fie între voi şi eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercaţi* (*I Corinteni* 11, 19). Anumite disensiuni duc la dezacorduri doctrinare. În epistolele sobornicesti se găsesc, în mai multe reprize, chemări la ortodoxia credinţei.

Nimeni nu s-a ridicat cu mai multă forţă împotriva păcatului divizării ca Sfântul Ciprian al Cartaginei, în secolul al III-lea. El se ridica împotriva celor care *sfâşiau cămaşa fără cusătură a lui Hristos.* Opera sa, prima lucrare eclesiologică, scrisă în această perspectivă de luptă împotriva divizărilor, pe care le constată în jurul lui, are ca titlu *De unitate ecclesiale catholicae* (*Despre unitatea Bisericii catolice*). El spune aici, printre altele, că *nimeni nu poate să îl aibă pe Dumnezeu ca Tată dacă nu are drept mamă Biserica.*

Trebuie remarcat cât de ușor a fost în istorie și cât rămâne de ușor să creezi diviziuni, și chiar schisme, în timp ce este teribil de greu să le împiedici sau să fie resorbite. Este de ajuns să vezi schismele contemporane – fără să mai vorbim despre Reformă sau despre Biserica romano-catolică – chiar în Ortodoxie: a se vedea rascolnicii din secolul XVII, creștinii după vechiul calendar, ruși sau greci, ca și Biserica Rusă din afara frontierelor, sau schismele politice din Europa de Est. Desigur, compromisurile făcute de către ierarhi, ca și reformele liturgice intempestive și periculoase (reforma calendarului, a limbii și a riturilor) pot provoca reacții violente și pot duce la diviziuni. Chiar și faimoasa declarație a mitropolitului Serghie din 1930 a provocat un violent rechizitoriu al episcopilor internați la Solovski și a pus Biserica rusă într-o situație foarte dureroasă. Atingem aici problema delicată a receptării de către Poporul lui Dumnezeu, nu numai a deciziilor sinodale, ca și în trecut, dar și a deciziilor din viața cotidiană a Bisericii. Aceasta se poate constata astăzi în Ortodoxie în cazul ritualurilor liturgice, în probleme precum cea a ușilor împărătești deschise sau închise, ori a rugăciunilor Liturghiei cu voce tare sau scăzută etc.

Desigur, dincolo de schismele din cadrul Ortodoxiei contemporane, din cauza cărora noi suferim și pe care încercăm să le depășim, Biserica Ortodoxă nu poate rămâne indiferentă la problema marii schisme din secolul XI dintre Răsărit și Apus, care a dus la separarea Bisericii catolice romane, ca și în problema schismelor din secolul XVI, care sunt probabil continuarea primei mari schisme. Secolul XI este o frontieră pur convențională. De fapt, această separație între Biserici a început înainte de 1054 și nu a fost reală decât mult mai târziu. Problema generală care se pune este de a ști dacă se poate concepe că Biserica romano-catolică, pentru a vorbi despre ea în primul rând, a pierdut orice calitate eclesială, chiar în momentul în care s-a separat de Bizanț. Pusă în acest fel, problema se arată dificil de rezolvat. Nu anatemele sunt cele care ar fi făcut dintr-o dată ca sfinții din Apus să fi încetat de a mai fi sfinți și ca harul lui Dumnezeu să fi părăsit imediat această Biserică. Teologii bizantini din secolul XIV, precum Sfântul Grigorie Palama, sau slavofilii din secolul XIX, nu

gândeau astfel. Filaret al Moscovei spunea bine că limitele marcate pe pământ nu urcă până la cer.

Care este atunci calea de urmat pentru a resorbi schisma? Trebuie să aşteptăm şi să cerem o pocăinţă şi o convertire colectivă din partea Bisericii Romei, să-i pretindem să se îmbrace în pânză de sac şi să îşi pună cenuşă pe cap? Trebuie puse între paranteze toate elaborările sale dogmatice din secolul IX încoace? Oare nu s-ar putea imagina o reflecţie teologică făcută în comun, pentru a depăşi problemele litigioase? Este ceea ce se face deja în problema adaosului *Filioque*, ca şi asupra problemei primatului roman.

Eu nu pun pentru moment decât întrebări. Pentru că nu printr-o atitudine triumfalistă – în care Ortodoxia şi-ar ignora propriile deficienţe şi dezordinile din sânul ei – va fi depăşită vreodată schisma. Dorinţa de unitate trebuie să fie în Ortodoxie ca o suferinţă, ca o rană din iubire şi din compasiune pentru o bună parte din Biserica lui Hristos, care este încă separată din punct de vedere sacramental de comuniunea cu Biserica Ortodoxă şi de plenitudinea sa. Simt această suferinţă în mod particular atunci când mă aflu în prezenţa unor catolici sau protestanţi, care vin în parohiile noastre şi cărora trebuie să le explicăm motivele pentru care este imposibil să îi primim la Împărtăşanie. Dacă facem aceasta cu inima uşoară, atitudinea noastră este o contramărturisire. Nu o putem face decât suferind, cu delicateţe, cu blândeţe, pentru a nu-i răni pe fraţii şi surorile noastre care nu sunt ortodocşi.

Vestigii de eclesialitate

Biserica, aşa cum credem noi, este în acelaşi timp *una* şi *ortodoxă*, purtând în ea, deşi uneori în chip nedemn, plenitudinea vieţii în Dumnezeu. Noţiunea de *vestigii de eclesialitate* a fost propusă pentru a încerca un răspuns la problema pe care ne-o punem asupra naturii comunităţilor eclesiale separate, ca Biserici, de Ortodoxie. Se vorbeşte despre *vestigii de eclesialitate* cum se vorbeşte despre *vestigii* sau *seminţe* de Logos în religiile necreştine. Această formulă s-ar putea întemeia pe cuvintele evanghelistului Ioan: *Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume* (*Ioan* 1, 9).

Putem oare accepta că aceste comunități de bărbați și femei botezate în numele Sfintei Treimi și care încearcă să trăiască după cuvântul Evangheliei, atât individual cât și în cadrul comunitar, organizate după structuri sacramentale, să fie considerate ca simple grupuri, care nu sunt în nici o relație cu Biserica lui Hristos? Eu personal nu cred. Și totuși, există în Ortodoxie curente care nu recunosc nici un fel de eclesialitate Bisericilor ce se află în afara Bisericii Ortodoxe. Adepții acestor curente botează din nou pe toți cei ce vor să intre în Ortodoxie.

Această formulă de *vestigii* presupune că există urme, că există o „adiere" de Duh Sfânt în aceste comunități non-ortodoxe. Nu este cu siguranță o formulă canonică. Ea are un caracter relativ și semnificația sa depinde de situațiile și de relațiile pe care le întreținem cu una sau alta dintre comunitățile separate. Anumiți ortodocși vor avea tendința să sporească această cantitate de *vestigii*, adică să recunoască acestor comunități o mai mare eclesialitate.

În cadrul dialogului ecumenic, problema recunoașterii comunităților creștine drept Biserici se pune într-o formă concretă. Chiar principiul ce stă la baza constituirii Consiliului Ecumenic al Bisericilor implică necesitatea recunoașterii unei anumite eclesialități, membrilor care sunt admiși aici. Astfel, în 1948, când Adunarea de la Amsterdam a fondat Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Roma a refuzat să i se asocieze, pentru că ea se considera singura Biserică în sensul deplin al cuvântului. Astăzi, Biserica Catolică intră ca partener în secțiunile de studii, fie teologice, sociale, caritative sau politice. Dar aceasta nu înseamnă că ea este membru în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Ea participă la adunări, dar în calitate de observator.

Ortodoxia nu a ezitat, datorită puterii, dar și a slăbiciunii sale, să intre ca membru deplin în sânul acestei organizații. Dar ea a precizat cu claritate în cadrul departamentului *Credință și Constituție*, la Montreal în 1950, că faptul de a participa la Consiliul Ecumenic nu implică *ipso facto*, și pentru nici un membru, obligația de a-i recunoaște pe toți ceilalți membri participanți ca „Biserici".

Această problemă este departe de a fi una teoretică, deoarece ea privește nu mai puțin recunoașterea (sau nerecunoașterea)

sacramentalităţii acestor Biserici şi, deci, validitatea sacramentelor acestor comunităţi.

Problema validităţii sacramentelor va fi cu siguranţă pusă la următorul Sinod pan-ortodox. Acest lucru va fi foarte dificil. Căci modul în care sunt primiţi catolicii sau protestanţii diferă de la o regiune la alta, chiar în cadrul Bisericii Ortodoxe. Trebuie să-i primim pe catolici printr-un nou Botez, sau prin Mirungere, sau printr-o confesiune de credinţă doar, cum se face în Biserica rusă? Sunt diverse soluţii, care ar trebui unificate. La fel pentru Sfânta Taină a Cununiei sau a Euharistiei şi pentru recunoaşterea validităţii hirotoniei. Biserica din Grecia primeşte preoţi catolici fără să îi hirotonească din nou. Părintele Lev Gillet a fost primit de către mitropolitul Evloghie printr-o simplă concelebrare. În alte cazuri s-a procedat la o nouă hirotonire. Se pune această problemă: unde se află *calea împărătească* a Ortodoxiei ce trebuie aleasă între atitudinea rigidă, de acrivie[1] canonică şi cea a iconomiei pastorale şi, deci, a deschiderii?

Suplinirea împlinită de către Duhul Sfânt

Mă refer aici la rugăciunea rânduită pentru hirotonia diaconului şi a preotului (care nu se regăseşte şi în cazul hirotoniei episcopului). *Dumnezeiescul Har, cel ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele cu lipsă προχειριζει le împlineşte, rânduieşte pe prea cucernicul diacon (N), în preot.*[2] Aceasta înseamnă că Duhul Sfânt suplineşte deficienţele firii noastre păcătoase.

În procesul de vindecare şi de unificare, ultimul cuvânt nu aparţine canoniştilor, ci Duhului Sfânt însuşi. Duhul Sfânt aprinde inimile, luminează în minţile noastre, ne face inventivi şi creatori pentru a ieşi din impasuri ce dăinuie de secole. El pansează rănile pricinuite de separare, de violenţă şi de ură. De aceea, Duhul Sfânt trebuie lăsat să opereze o „pacificare a memoriei" în inimile noastre mai întâi. Părintele Yves Congar, marele eclesiolog catolic, spunea că un studiu făcut împreună asupra diviziunilor şi

[1] Din gr. *akriveia* = exactitate; observare exactă a canoanelor.

[2] *Arhieraticon*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1993, p. 79.

conflictelor dintre noi ar putea avea valoare terapeutică şi ar putea să slujească în scopul reconcilierii.

Această suplinire pe care o împlineşte Duhul Sfânt, cred unii canonişti sau teologi, poate acţiona pentru a remedia lipsurile de ordin sacramental. Privitor la întreruperea sau incertitudinea legată de derularea succesiunii apostolice sau episcopale, se poate crede că esenţial este a recunoaşte şi a mărturisi „domnia" Duhului Sfânt, Care este Stăpân în Biserica Sa, Care o judecă şi Care poate face, aşa cum zicea Domnul, *din aceste pietre fii ai lui Avraam.*

Asemenea probleme se pun astăzi conştiinţei ortodoxe. În faţa impasurilor în care s-ar părea că ne aflăm, trebuie amintit faptul că în Duhul Sfânt nu este nici un impas definitiv.

2. Primatul roman şi Ortodoxia

Este vorba despre poziţia Ortodoxiei în problema atât de dezbătută a primatului papal. Există în acest domeniu o importantă bibliografie. Aş insista în mod deosebit asupra contribuţiei esenţiale a părintelui Jean Meyendorff,[1] care s-a preocupat de această chestiune încă de la începutul carierei sale literare şi teologice. Au existat, de asemenea, în anii 50, mai multe dialoguri organizate de către dominicani, ale căror intervenţii au fost publicate în revista „Istina".[2] Toate aceste contribuţii sunt fundamentale.

a) Scurt istoric

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, a se data cu precizie momentul schismei. Ea nu poate fi raportată la un anumit eveniment din istorie. Se pot aminti factorii „non-teologici", politici, culturali sau umani, ca şi barierele lingvistice. Să ne gândim că Fericitul Augustin citea cu greutate în greceşte, în ciuda cunoştinţelor sale de filozofie neo-platonică. De partea lor, grecii mânuiau cu neîndemânare latina. Înstrăinarea lingvistică nu a făcut

[1] *Initiation à la théologie byzantine,* Paris, 1975, p. 123-137 [trad. rom. Alexandru I. Stan, *Teologia Bizantină,* Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996] şi *Unité de l'Empire et division des chrétiens,* Paris, 1994.

[2] « Istina », vol. I, 1955; vol. II, 1957.

decât să sporească neînţelegerile. Apoi opoziţia politică între Bizanţ şi Imperiul franc, opoziţie care s-a transformat în competiţie. Totuşi, nu au fost întotdeauna doar forţe centrifuge. Trebuie reţinuţi factorii care au fost în favoarea unităţii în perioada marilor sinoade unioniste, de la Lyon şi Florenţa, şi mult înainte, recursul ce se făcea la Roma, eforturile împăraţilor bizantini pentru a menţine unitatea diferitelor părţi ale Imperiului. În perioada conflictului dintre patriarhul Fotie şi papa Nicolae, cele două Biserici au încercat să depăşească în pace neînţelegerile dintre ele.

Dintre factorii teologici, trebuie să începem cu problema lui *Filioque*. Am vorbit despre aceasta în cadrul tratatului de teologie trinitară[1]; voi reveni aici, pentru a aminti că divergenţele privitoare la Duhul Sfânt sunt mai profunde şi mai devastatoare decât s-ar putea crede. Căci, în cele din urmă, modul de a vedea rolul Duhului Sfânt în Biserică determină chiar natura Bisericii, iar pentru Biserică, determină natura autorităţii sale. Autoritatea nu este o problemă subsidiară de eclesiologie, ci ea depinde chiar de natura Bisericii. Părintele J. Meyendorff are mai multe pagini asupra acestui subiect. În tratatul asupra Sfintei Treimi, am încercat mereu să arăt că problema lui *Filioque* are un sens eclesiologic, nu doar în ceea ce priveşte fondul însuşi, care priveşte rolul Duhului Sfânt, ci şi asupra felului în care doctrina despre *Filioque* a fost erijată în dogmă. Să amintim că, formal, la Florenţa a existat o participare importantă de episcopi bizantini, dar în realitate, această participare nu a fost nici durabilă şi nici efectivă. Este ceea ce Homiakov numea în secolul XIX „fratricid moral", arătând cum au trăit Bisericile din Răsărit această dezvoltare dogmatică unilaterală. Nu se poate să nu se observe aici legătura cu problema colegialităţii, care se află în centrul eclesiologiei.

Părintele J. Meyendorff a studiat textele petriniene din *Noul Testament*. De fapt, trebuie să pornim de la o exegeză biblică, fără a ne adânci însă prea mult într-o hermeneutică eclesială a *Sfintei Scripturi*. Aceste pasaje trebuie văzute mai întâi într-o manieră

[1] *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*. Cerf, Paris, 1986.

obiectivă, dacă este cu putință, lăsând la o parte concepțiile noastre tradiționale. După aceea, trebuie să vedem cum se pune problema lui Petru în contextul general al *Noului Testament*, apoi la Sfinții Părinți, la Sfântul Ciprian, la Origen și în marile texte patristice. Nu este vorba despre o negare a întâietății lui Petru, ci este vorba de a ști ce semnifică această întâietate.

Francis Dvornik a fost primul care a făcut o breșă în concepția romană unilaterală asupra ereziei și a schismei lui Fotie[1]. În concluzie, el îl citează pe Sfântul Simeon al Tesalonicului (secolul XV): *Nu ar trebui să-i contrazicem pe latini când spun că episcopul Romei este cel dintâi. Acest primat nu face rău Bisericii. Lăsați-i doar să dovedească loialitatea primatului față de credința lui Petru și față de cea a urmașilor lui Petru. Dacă este așa, să se bucure de toate privilegiile lui Petru.*

Trebuie amintit, împreună cu părintele Meyendorff, faptul că tradiția creștină asocia originea și prestigiul Bisericii Romei propovăduirii și martiriului celor doi mari corifei care au fost Sfinții Petru și Pavel. Deja Sfântul Irineu de Lyon se exprima astfel: *Petru și Pavel, fondatori ai primatului roman*[2]. Pelerinajele făcute la Roma *ad liminia*, adică la terme, la locul în care au fost martirizați cei doi Apostoli, vor contribui la acest prestigiu, indicând faptul că autoritatea Romei nu decurge în mod exclusiv din cuvintele lui Hristos adresate lui Petru. Se pare că Sfântul Ciprian de Cartagina este cel dintâi care a pus în evidență cuvintele din *Evanghelia după Matei* (16, 18): *Tu ești Petru [...]*, prezentându-l pe Petru ca pe modelul slujirii episcopale, nu numai pentru scaunul Romei, ci pentru oricare episcop. Sfântul Ciprian considera *cathedra Petri* ca aparținând nu numai episcopului Romei, dar și fiecărui episcop în cadrul comunității sale. Aceasta îi permitea să se ridice împotriva autorității papei Ștefan, atunci când acesta s-a amestecat în problemele interioare ale Bisericii din Cartagina.

---

[1]Dvornik, Francis *Le schisme de Photius*, Paris, 1950; *Byzance et la Primauté romaine*, Paris, 1964.

[2]Cf. P. Grelot, *Pierre et Paul, fondateurs de la primauté romaine*, în « Istina », nr. 3, 1982.

Se pare că pe la sfârşitul secolului IV decretul numit *Gelasianum*, un text apocrif atribuit papei Damasus, afirma în mod solemn că Biserica Romei este în fruntea tuturor Bisericilor, prin decret divin, pe baza cuvintelor adresate de către Hristos lui Petru. De fapt, atribuirea acestui text este contestată. Anumiţi savanţi îl atribuie lui Ghelasie (sfârşitul secolului V) sau lui Ornidas, în secolul VI şi chiar mai târziu, precum fac Batiffol sau Dvornik. Astăzi există tendinţa, la autori ntre care se numără şi Meyendorff, să fie atribuit lui Damasus. Oricum, sunt manifestări foarte precoce ale conştiinţei romane cu privire la primatul de drept divin.

Capitolul lucrării părintelui Meyendorff, *Saint Léon et la papauté consciente d'elle-même* [*Sfântul Leon şi papalitatea conştientă de ea însăşi*] indică prin chiar titlul său că această conştiinţă a rolului particular pe care Sfântul Leon îl atribuia scaunului Romei era întru totul sinceră şi onestă. *În timp ce împăraţii puteau să-şi abandoneze capitala şi imperiile înseşi puteau să dispară, rânduiala voită de Cel ce este Adevărul rămâne deci* – spune Sfântul Leon – *şi Sfântul Petru, stăruind în această tărie pe care a primit-o, nu abandonează cârmuirea Bisericii care i-a fost încredinţată.*[1] *În cazul Sfântului Leon, autoritatea episcopului Romei este proclamată cu o mare solemnitate, elocvenţă şi gravitate de către un papă al cărui caracter* – scria Meyendorff – *şi devotament faţă de Biserică, era acceptat de către toată lumea.*[2] *El introduce două schimbări subtile, dar foarte importante pentru felul în care Biserica Romei îşi înţelege rolul. În primul rând, el consideră Biserica drept un trup universal (ca şi Sfântul Ciprian,* corpus in solidum*), care nu mai este dominat de un împărat, ci de însuşi Hristos, Care este capul acestui trup şi Care l-a făcut pe Petru prinţ al întregii Biserici. Astfel, acest primat (*principalitas*) în cadrul Trupului eclesial aparţine lui Petru şi urmaşilor săi. Un alt termen, cel de* principatus*, folosit de către Sfântul Leon, este o alunecare înspre atribuirea unui soi de titlu legal episcopului Romei, titlu rezervat până atunci împăratului. A doua inovaţie privitoare la relaţia lui Petru cu*

[1] *Serm.* 3. 3.
[2] p. 169.

episcopatul universal utilizează ca argument scriptural întâietatea lui Petru între cei doisprezece Apostoli. Această întâietate nu era un punct controversat; toți autorii patristici din Răsărit și din Apus o recunoșteau. Ceea ce este contestat e nu locul lui Petru printre cei Doisprezece, ci eventuala ***succesiune*** *a lui Petru. Această chestiune nu poate fi rezolvată prin texte scripturistice, ci ea se sprijină pe supoziții eclesiologice. Pentru Sfântul Leon, locul ocupat de către Petru este întemeiat pe mărturisirea sa, că Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Dar cum și prin cine este menținută în Biserică, după moartea Petru, credința lui Petru ? Sfântul Leon era un cititor asiduu al Sfântului Ciprian, unicului autor latin care a definit conceptul de* cathedra Petri *ca centru și criteriu al unității Bisericii. Totuși, pentru Sfântul Ciprian,* cathedra Petri *era un concept sacramental, eclesiologic, aș zice, prezent* ***în fiecare Biserică locală****. Petru era exemplul și modelul fiecărui episcop local care prezida Euharistia în mijlocul comunității sale, având puterea cheilor, spre a dezlega păcatele. Sfântul Leon nu neagă aceasta, dar el alunecă înspre afirmația potrivit căreia episcopul Romei este singurul care ocupă scaunul lui Petru. Prin urmare, puterea episcopilor locali nu este dependentă numai de persoana istorică a lui Petru, dar și de persoana moștenitorului său, a cărui responsabilitate este universală. Cathedra Petri* – trage concluzia părintele Meyendorff – *este, potrivit Sfântului Leon, numai la Roma.*[1]

Am vorbit despre meritul canonicului Dvornik de a-l fi reabilitat pe patriarhul Fotie și de a fi arătat că Răsăritul și Apusul au fost unite până la sfârșitul secolului IX. Sinodul de la Constantinopol din 879 - 880 a fost considerat, mult timp în Apus, al VIII-lea sinod ecumenic. Eu personal, cred că în efortul nostru de a urca înapoi cât mai departe posibil și, de asemenea, cât mai aproape posibil, pentru a regăsi amploarea a ceea ce este numit „trunchiul comun" al Bisericii nedivizate a Răsăritului și Apusului, este foarte important să i se dea o deplină recunoaștere eclesiologică și doctrinară acestui sinod. Este un punct esențial. [2]

---

[1] p. 170 - 171.

[2] cf. *La primauté romaine dans la communion des Eglises*, Paris, 1991 (rezultatul dialogului catolico-ortodox asupra primatului papal).

În cursul prezentării istorice a îndepărtării progresive dintre Răsărit şi Apus, trebuie subliniată importanţa conflictelor din secolul IX. Aceste conflicte sunt legate de evanghelizarea progresivă a ţărilor slave, de lucrarea sfinţilor Chiril şi Metodie, de opoziţia apărută între misionarii bizantini şi franci, accentuată, în mod particular, în Moravia şi Bulgaria. Cel mai grav dintre aceste conflicte îl opunea pe papa Nicolae I, patriarhului Fotie. Acesta din urmă a fost destituit şi excomunicat de către Conciliul de la Latran în 853, fără să fie ascultat, probabil din cauza eforturilor făcute de către papa Nicolae pentru a recupera jurisdicţia sa asupra Iliricum-ului şi de a-şi extinde influenţa în Răsărit. Răsăritul nu a acceptat niciodată concluziile conciliului roman. Nici Ignatie, care a fost reabilitat atunci, nu a acceptat să fie prezentat conflictul dintre cei doi patriarhi în faţa sinodului roman. Împăratul Mihail III, citat de către Dvornik, reproşa papei că problema lui Ignatie a fost judecată de către legaţii săi, deşi era vorba despre o problemă disciplinară care nu avea legătură cu scaunul roman. Apoi, sinodul ignatian din 869 - 870 l-a destituit pe patriarhul Fotie şi l-a excomunicat. Dar exigenţele şi formalismul trimişilor papei vor afecta grav şi pentru multă vreme imaginea Romei în ochii bizantinilor.

Exista atunci un dezacord profund între Roma şi Bizanţ, asupra drepturilor jurisdicţionale ale Romei. Pentru Roma, dacă o cauză era judecată de către ea, trebuia să fie pur şi simplu aprobată la Bizanţ. Pentru Bizanţ, cauza trebuia revăzută şi judecată la Bizanţ, în prezenţa trimişilor romani. Bizantinii insistau asupra caracterului colegial sau pentarhic al primatului roman. Deci nici o decizie luată la Roma nu era definitivă decât dacă avea şi acordul celorlalte scaune patriarhale. Roma nu era considerată ca fiind ea singură centrul determinant al comuniunii eclesiale.

În 877, Fotie a revenit pe scaunul patriarhal. Sinodul de la Constantinopol din 879 - 880 confirmă, în prezenţa legaţilor papei, reabilitarea lui Fotie, anulează decizia sinodului precedent din 869, reafirmând în acelaşi timp primatul roman. Părintele Meyendorff spune, în concluzie, că este ultimul sinod care a aplicat vreodată o procedură de sinod comun ţinut în Răsărit, convocat de către împărat, unde legaţii Romei au avut un loc de onoare în calitate de ultimă instanţă în problemele litigioase şi *care încă se află* –

potrivit Bisericii Ortodoxe – la aproape acelaşi nivel cu Sinoadele Ecumenice anterioare.[1] Este interesant de remarcat că acest sinod de la Constantinopol conţine şi o clauză dogmatică, un canon care condamnă orice adaus făcut *Crezului* niceo-constantinopolitan. Episcopul Pierre L'Huillier consideră această hotărâre dogmatică drept *charta fundamentală a comuniunii religioase între Răsărit şi Apus.* Contravenind acestei hotărâri sinodale ratificată de către trimişii papei, acceptând adaosul *Filioque* în *Simbolul credinţei,* Roma a rupt *ipso facto* comuniunea cu celelalte patriarhate ce au rămas fidele vechii credinţe ortodoxe.

În cunoscuta sa *Mystagogie* despre Duhul Sfânt, unde Fotie introducea cu forţă expresia „numai de la Tatăl" (εκ μονου του Πατρος), el îl laudă pe papa Ioan VIII pentru că a acceptat *prin sfinţii şi iluştrii săi reprezentanţi Paul, Eugen şi Petru, Simbolul credinţei, la fel cum predecesorii săi, episcopii Romei, au făcut întotdeauna în Biserica Catolică. Mai mult, succesorul său, papa Adrian III (884), trimiţându-ne scrisoarea sinodală potrivit obiceiului străvechi, mărturisea aceeaşi credinţă şi învăţa că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl.*[2]

Urmarea evenimentelor este prezentată şi în lucrările lui Olivier Clément *L'Esor du Christianisme oriental* şi *Byzance et le christianisme*[3], care începe cu Fotie şi se termină cu căderea Bizanţului.

Din punct de vedere teologic, trebuie ţinut seama de studiile făcute de părintele Serghei Bulgakov în primii ani ai şederii sale în Franţa, după fondarea Institutului *Saint-Serge* în 1924 - 1925 şi publicate în revista „Puti": *Esquisses de la doctrine de l'Eglise,* un studiu cu titlul *Le Dogme du Vatican* şi un frumos studiu intitulat *Pierre et Jean.* De partea catolică, lucrarea foarte importantă a părintelui Tillard, *L'Evêque de Rome*[4], în care autorul descrie transformarea conştiinţei romane.

---

[1] J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine,* Paris, 1975, p. 136 – 137 [trad. rom. Alexandru I. Stan, *Teologia Bizantină,* Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996].

[2] *Mystagogia,* 89, (Migne) P. G. 102: 725 C.

[3] O. Clement, *Byzance et le christianisme,* Paris, 1964.

[4] J. M. R. Tillard, *L'Evêque de Rome,* Paris, 1982.

După căderea Constantinopolului, opoziţia dintre Răsărit şi Apus s-a accentuat o dată cu conciliul de la Brest-Litovsk, cu naşterea uniatismului şi în cele din urmă cu proclamarea dogmei de la Conciliul Vatican I.

b) Sfântul Petru în *Noul Testament*

Textele petriniene

Sunt numite astfel textele care, în conştiinţa teologică şi eclesiologică romano-catolică, încearcă să întemeieze pe o instituţie ce vine de la Iisus Hristos nu numai întâietatea lui Petru dar şi succesiunea sa în Biserica Romei. Textele evanghelice trebuie situate în ansamblul lecturii Evangheliilor, ţinând seama de locul lui Petru, şi în raport cu tăcerea privitoare la Petru în restul *Noului Testament.*

***Evanghelia după Matei* 16, 15-19.**

Trebuie început cu pasajul din *Matei* 16, 15-19, unde Iisus îi întreabă pe ucenici Săi cine este El. *Dar voi cine ziceţi că sunt ? Răspunzând Simon Petru a zis: Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. Iar Iisus, răspunzând, i-a zis: Fericit eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri. Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui. Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri.* Este textul esenţial pe care se întemeiază doctrina romană asupra primatului papal.

Trebuie reamintit mai întâi în ce măsură această mărturisire a lui Petru constituie un moment de răscruce în istoria evanghelică a activităţii lui Iisus. Căci, *de atunci a început Iisus să arate ucenicilor Lui că El trebuie să meargă la Ierusalim şi să pătimească multe de la bătrâni şi de la arhierei şi de la cărturari şi să fie ucis, şi a treia zi să învieze.* Aceasta nu este singura mărturisire de credinţă în Sfintele Evanghelii. Ea se situează într-un ansamblu mai vast. De altfel, Petru răspunde aici în numele celor doisprezece Apostoli. Dar este vorba despre acel Petru pe

care Iisus îl fericeşte prin ceea ce s-ar putea numi „o nouă Fericire", în limbaj întru totul biblic şi evanghelic, o Fericire ce ar putea să fie numită „Fericirea credinţei" sau „Fericirea mărturisirii credinţei". De altfel, ea rezumă toate Fericirile precedente, căci conţinutul Fericirilor este Hristos Însuşi. El singur este „Fericitul", cel Curat, Cel ce flămânzeşte, Cel ce este însetat de dreptate şi Care este persecutat. Deci mărturisirea lui Iisus nu poate fi separată de celelalte daruri şi de celelalte aspecte ale acestei fericiri. De aceea, a fost necesar ca după aceste cuvinte, Iisus să înceapă vestirea Patimilor Sale apropiate. Aceasta se înscrie în firea lucrurilor.

Trebuie remarcată de asemenea schimbarea numelui: *Tu eşti Petru.* Această schimbare îl înflăcărează cu siguranţă pe Petru. Totuşi, pentru Sfinţii Părinţi, *piatra* pe care Biserica a fost clădită este Hristos Însuşi. De altfel, nimeni nu va şti mai bine decât Petru în persoană să afirme pentru primele comunităţi ale creştinilor „petrinitatea" lui Iisus. *Întâia sa Epistolă* vorbeşte cu claritate despre aceasta, şi Sfântul Pavel o va relua mai târziu. *Apropiaţi-vă de El, piatra cea vie, de oameni într-adevăr neluată în seamă, dar de Dumnezeu aleasă şi de preţ* (*I Petru* 2, 4). Apoi citatul din versetul 6: *Iată, pun în Sion Piatra din capul unghiului, aleasă, de mare preţ, şi cel ce va crede în ea nu se va ruşina.* Există o piatră unică, care este Hristos, dar toţi credincioşii sunt pietre vii: *Şi voi înşivă, ca pietre vii, zidiţi-vă drept casă duhovnicească, preoţie sfântă, ca să aduceţi jertfe duhovniceşti, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos* (verset 5). Aceasta permite situarea petrinităţii lui Petru în contextul hristologic şi eclesiologic[1]. Vom vedea mai târziu lectura acestui text, sensul acestei făgăduinţe şi al schimbării numelui în tradiţia patristică.

Această mărturisire de credinţă, această beatitudine, (*fericit eşti tu*) este urmată de cuvinte foarte dure, atunci când Petru Îl ia la o parte şi Îi spune: *Fie-Ţi milă de Tine, să nu Ţi se întâmple Ţie aceasta* (*Matei* 16, 22). Mai înainte, Petru vorbea în numele celor Doisprezece, acum vorbeşte în numele său, *ex sese* şi nu *ex consensu.* El îşi atrage dojana Domnului: *Mergi înapoia Mea, satano !* Sunt aproape aceleaşi cuvinte cu cele spuse satanei în

[1]Koulomzine, *Curs de eclesiologie*, St. Sèrge.

deşert, diferenţa fiind aici faptul că adaugă *înapoia Mea.* Aceste cuvinte sunt un ordin de a-L urma, aceleaşi ca şi în *Ioan* 21: *Urmează Mie* (*Ioan* 21. 19). Prin urmare, se poate spune că nu credinţa se întemeiază pe Petru, ci Petru este Petru pentru că mărturiseşte credinţa şi când mărturiseşte credinţa. Pentru că Hristos este singura Stâncă, singura Temelie, singurul Credincios. *Apocalipsa* Îl numeşte πιστος, adică Martorul cel credincios (*Apocalipsa* 1, 3; 3, 14; 19, 11). *Toate sunt cu putinţă celui ce crede,* mai spune Iisus. În acest context eclesiologic, toţi Apostolii sunt întemeiaţi pe Piatra care este Hristos[1]. Slujirea lui Petru rămâne unică, fără nici o aluzie directă la prelungirea ei în istorie, chiar şi atunci când Iisus promite că *nici porţile iadului nu o vor birui.*

Episcopul Cassien Bezobrazov concluzionează astfel: *Imaginea lui Petru în* Evanghelia după Matei *este o imagine ideală, mai ales dacă admitem că această Evanghelie a fost scrisă încă în timpul vieţii Sfântului Iacob. Cum s-a spus deja, interpretarea canonică a acestei imagini (privind succesiunea) ar fi în contradicţie cu istoria. Sensul primar al* loghion-*ului despre Biserică rămâne necunoscut pentru noi. Dar în vremea furtunoasă a anilor 60, în ajunul catastrofei, imaginea Sfântului Petru era imaginea unui şef care a condus Biserica la începuturile ei, şi în prezenţa căruia actualul cârmuitor, Iacob, înţelegea să se retragă cu discreţie. Marea distanţă care îl separa pe Sfântul Petru de Ierusalim dădea acestei imagini din* Evanghelia după Matei *(cap. 16) proporţii legendare şi o semnificaţie simbolică. O explicare a simbolului lipsea în mod inevitabil, pentru că orice explicaţie ar fi presupus precizie şi ar fi distrus imaginea. [...] Numeam altădată* Evanghelia după Matei *şi* Epistola Sfântului Apostol Iacob, *„testamentul iudeo-creştinismului". [...] Influenţa sa era mare, poate din primele zile. Concepţia sa despre primat, rămasă fără explicaţie, punea o problemă care necesita un răspuns. Sfântul Evanghelist Luca a fost primul care a încercat să dea un răspuns la această problemă.*[2]

---

[1]Episcopul Cassien, *Saint Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament. Le problème de la Primauté,* în « Istina », 1955, nr. 3, p. 261 - 304.
[2]*Ibid.*, p. 282.

***Evanghelia după Luca* 22, 32**

Pasajul din *Evanghelia după Luca*, capitolul 22, este mai scurt. Face parte din ultimele convorbiri ale lui Iisus înainte de Sfintele Sale Patimi şi se situează într-o perspectivă eshatologică. *Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu. Iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credinţa ta. Şi tu, oarecând, întorcându-te, întăreşte pe fraţii tăi* (*Luca* 22, 32). Avem de-a face aici cu un contrast analog cu cel din *Evanghelia după Matei*, dar în sens invers. În *Evanghelia după Matei* se începe cu mărturisirea credinţei şi se termină cu mustrări; în *Evanghelia după Luca* este vestirea lepădării lui Petru şi menţionarea satanei, urmat de rugăciunea lui Hristos. Trebuie legată această rugăciune de Rugăciunea arhierească a Domnului din *Evanghelia după Ioan*, capitolul 17. Întreg capitolul 17 este o rugăciune, care constituie o explicare a acestor cuvinte: *Eu m-am rugat.* Iisus îl roagă pe Tatăl să *îi păzească de cel rău.* Aici, de asemenea, *cel rău* este la lucru. Cuvintele *Şi tu, oarecând, întorcându-te* pot fi interpretate în mai multe feluri: când te vei converti, când te vei întoarce la apostolat; sau când te vei întoarce la Ierusalim. Şi într-un caz şi în altul, este vorba despre o situaţie particulară a lui Petru. Cât despre *fraţi*, aceştia sunt Apostolii sau comunitatea? În acest text, superioritatea lui Petru faţă de ceilalţi Apostoli scapă oricărei interpretări canonice ulterioare. Potrivit versetelor 29-30, toţi sunt purtători ai unei autorităţi canonice: *Şi Eu vă rânduiesc vouă împărăţie, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu, ca să mâncaţi şi să beţi la masa Mea, în împărăţia Mea şi să şedeţi pe tronuri, judecând cele douăsprezece seminţii ale lui Israel.* Aici sunt cei doisprezece Apostoli, toţi asemenea Sfântului Petru, Sfântul Petru asemenea celorlalţi. Mai încercat decât ceilalţi, Petru va fi ridicat deasupra celorlalţi. Dar această superioritate nu va fi una jurusdicţională. Raportul pe care textul în discuţie îl presupune între căderea Sfântului Petru şi slujirea între fraţii săi, ne îndeamnă să interpretăm această slujire într-un sens moral. Întărit prin experienţa propriilor sale greşeli (şi a lacrimilor sale) şi de mijlocirea Domnului, el îşi va susţine fraţii în suferinţă (regăsim aceasta foarte accentuat în *Întâia sa Epistolă sobornicească*, marea epistolă consolatoare). Pasajul din

Evanghelia după Matei cap. 16 admitea o asemenea interpretare. Ideea de slujire în Biserică, ce îşi găsea justificarea şi sensul suprem în dragostea care se consumă în slujba celorlalţi, este o idee biblică. Această dragoste apostolică este secretul superiorităţii Sfântului Petru.

***Evanghelia după Ioan* cap. 21**

Al treilea pasaj referitor la Sfântul Petru este cel din *Evanghelia după Ioan* cap. 21, după pescuirea minunată. Acest pasaj trebuie situat în ansamblul celei de-a patra Evanghelii. Atrag atenţia asupra studiului părintelui Bulgakov despre Petru şi Ioan[1], studiu în care el a trecut în revistă toate textele petriniene din *Noul Testament,* acordând o mare atenţie pasajelor specifice fiecărei Evanghelii. *Evanghelia a patra* reflectă întrebările din perioada ce a urmat timpurilor apostolice, întrebări ce au continuat să se pună de-a lungul anilor: care este natura şi care sunt limitele primatului lui Petru? Acesta este afirmat cu tărie în *Evanghelia după Ioan,* nu mai puţin decât în celelalte Evanghelii. *Tu, urmează-Mi.* Dar, potrivit părintelui S. Bulgakov, aici se manifestă o altă întâietate, care este aceea a credinţei şi a cunoaşterii, a viziunii spirituale. Ea nu poate fi înscrisă în categoriile canonice şi instituţionale ale primatului jurisdicţional, dar nu i se opune, totuşi.

Aceasta este un mister[2]. Episcopul Cassien Bezobrazov reia concluziile părintelui Bulgakov şi subliniază unitatea literară şi organică a capitolului 21 cu capitolele precedente. (În timp ce unii exegeţi moderni atribuie redactarea capitolului 21 unei perioade anterioare şi, uneori, altui autor. Părintele Jean Breck ajunge la aceeaşi concluzie ca şi episcopul Cassien.)

Episcopul Cassien arată că *Evanghelia după Ioan* este preocupată în întregime de problema întâietăţii lui Petru şi de raporturile acestuia cu „celălalt ucenic". De la primul până la ultimul capitol, *Evanghelia după Ioan* afirmă rolul pastoral unic – dar nu cel dintâi – al lui Petru pe lângă ceilalţi apostoli. Acest rol

[1] S. Bulgakov, *Petru şi Ioan, doi proto-apostoli* (în ruseşte).

[2] P. Boris Bobrinskoy, *Pierre et Jean selon le quatrième Evangile,* în « Foyers Mixtes », nr. 68, 1985, p. 8-10.

unic nu presupune succesiune. Rolul lui Petru ca şi păstor este încununat de moartea păstorului. *Nu este iubire mai mare decât atunci când îţi dai viaţa pentru cei pe care îi iubeşti.* (*Ioan* 10). Astfel înţelege episcopul Cassien cuvintele *urmează-Mă.* Iisus nu poate fii urmat decât prin cruce, până la înviere. Ne amintim de pasajul hagiografic despre moartea lui Petru, în care îl vedem pe Petru în timpul persecuţiei lui Nero părăsind oraşul şi întâlnindu-l pe Iisus, care se îndrepta spre Roma. Şi Petru întreabă: *quo vadis Domine?* (unde mergi, Doamne?) Şi răspunzându-i Iisus că merge să îndure din nou răstignirea, Petru se întoarce.

Petru şi Ioan

În ceea ce priveşte *Evanghelia a patra,* trebuie subliniate legăturile particulare care îl unesc pe Petru cu *celălalt ucenic.* De la Cina cea de Taină, aceste legături privilegiate sunt confirmate de către Sfântul Luca, singurul care precizează (cap. 22, 8) că Iisus *a trimis pe Petru şi pe Ioan* ca să pregătească Paştile. Ştiind că Iisus i-a trimis pe ucenicii Săi, doi câte doi, să propovăduiască, se poate presupune că Petru şi Ioan mergeau şi să propovăduiască împreună. Îi regăsim împreună în *Faptele Apostolilor,* capitolul 3: *Petru şi Ioan se suiau la templu, pentru rugăciunea din ceasul al nouălea.* La fel în cap. 4: *pe când vorbeau ei către popor, au venit peste ei preoţii [...].* Şi în cap. 8, 14: *Iar apostolii din Ierusalim [...] au trimis la ei pe Petru şi pe Ioan.* Prin urmare, aşa cum se menţionează în *Evanghelia după Ioan,* la Cina cea de pe urmă, după Înviere, la mormânt, sau pe marginea lacului Tiberiada, tradiţia unanimă recunoaşte în acest *ucenic* pe Ioan, fiul lui Zevedeu.

Numai capitolele 20 şi 21 din *Evanghelia după Ioan* dau indicaţii privind o anumită întâietate a lui Petru, pe care restul *Evangheliei după Ioan* pare să o ignore. De exemplu, la începutul acestei Evanghelii, *Ioan* 1, 42, se spune doar că: *Iisus, privind la el, i-a zis: Tu eşti Simon, fiul lui Ionă. Tu te vei numi Chifa (ce se tâlcuieşte Petru).* Nimic mai mult. Nici o promisiune mesianică, nici eclesială. De asemenea, mărturisirea lui Petru, de la sfârşitul capitolului 6: *Nu vreţi şi voi să vă duceţi? Simon Petru I-a răspuns: Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieţii celei veşnice. Şi noi am crezut şi am cunoscut că Tu eşti Hristosul, Fiul*

lui Dumnezeu Celui viu. Le-a răspuns Iisus: Oare nu v-am ales Eu pe voi, cei doisprezece? Şi unul dintre voi este diavol ! (*Ioan* 6, 67 - 70). Nimic nu face aici să apară întâietatea lui Petru, pe care pasajele paralele din Evangheliile sinoptice le sugerează. Totuşi, alegerea celor doisprezece ucenici (*Matei* 10) afirmă această întâietate: *Întâi Simon.* Mărturisirea mesianică din Cezareea lui Filip, cuvintele lui Iisus despre apropiata trădare (*Ioan* 13, 21), toate acestea pun în evidenţă intimitatea *celuilalt ucenic* cu Domnul. El singur are îndrăzneala de a-L întreba, şi aceasta la cererea expresă a lui Simon Petru. La judecarea lui Iisus de către Caiafa, cea de-a patra Evanghelie confirmă mărturisirea din Evangheliile sinoptice, despre lepădarea lui Petru, pentru a arăta împlinirea cuvintelor profetice ale lui Iisus şi pentru a explica repunerea lui Simon Petru în slujirea pastorală şi în apostolat.

Să trecem la episodul în care cei doi ucenici aleargă spre mormântul gol (*Ioan* 20, 4). Acesta este semnificativ pentru legătura dintre ei şi pentru prietenia lor. Celălalt ucenic, ajungând înainte, îl lasă pe Simon să intre primul şi nu intră decât după el. Totuşi, despre acest *celălalt ucenic* se spune că *a văzut şi a crezut* (*Ioan* 20, 8). Astfel, cu dreptul de a intra primul, întâietatea lui Petru pare afirmată. Dar aceasta este limitată imediat prin harisma viziunii şi a credinţei însoţitorului său. În chip asemănător, în vremea pescuitului pe lacul Tiberiadei, *ucenicul pe care îl iubea Iisus* este cel care îl recunoaşte pe Domnul, şi acest cuvânt îi ajunge lui Simon Petru pentru a se arunca în apă în întâmpinarea celui Înviat (*Ioan* 21, 7). Este un ansamblu fericit îmbinat, unit. Se simte intenţia fundamentală a autorului de a pune taina dragostei înaintea tainei credinţei şi a întâietăţii.

Totuşi, întâietatea lui Petru, în sine, recunoscută de ceilalţi evanghelişti – *întâi Simon* – nu este pusă în discuţie în *Evanghelia după Ioan.* Aş spune chiar că este mai degrabă confirmată prin atitudinea *ucenicului pe care îl iubea Iisus.* Împreună cu părintele Bulgakov, văd în ansamblul capitolului 21 din *Evanghelia după Ioan* o problemă eclesiologică ce depăşeşte cadrul pur istoric al evenimentelor din Galileea şi reflectă în mod sigur întrebarea comunităţilor din Asia Mică asupra locului lui Petru şi asupra relaţiei sale cu *ucenicul iubit.* Acest capitol 21 este singurul în care se răspunde la întrebarea mută a credincioşilor din toate timpurile:

Ce este cu renegarea lui Petru şi cum se înţelege restaurarea şi afirmarea întâietăţii, în raport cu această renegare. *Evanghelia după Ioan* justifică reabilitarea lui Petru în slujirea apostolică şi chiar în întâietate, prin voinţa expresă a Domnului înviat. În vremea redactării finale a capitolului 21, este sigur că Petru a îndurat deja martiriul, potrivit dublei profeţii a Mântuitorului privitoare la el: *tu nu poţi să urmezi Mie acum, dar mai târziu Îmi vei urma* (*Ioan* 13, 36) şi precum bunul păstor, care îşi pune viaţa pentru oile sale. Moartea pentru oile şi mieluşeii săi – pe care Petru este chemat să le pască (*paşte oile Mele*) şi să le întărească (*iar tu, oarecând, întorcându-te, întăreşte pe fraţii tăi*[1]) – este imaginea fidelă a bunului Păstor. Acesta este mesajul pe care ni-l lasă Evanghelistul Ioan, singurul care îl reabilitează pe Petru în apostolat şi în întâietatea originară. Există, astfel, în *Evanghelia după Ioan* o complementaritate a două întâietăţi: aceea a autorităţii, care este neîndoielnică, şi a credinţei, a viziunii, ce aparţine Evanghelistului Ioan. Acestea două nu se confundă, dar sunt unite indisolubil[2].

c) Exegeză patristică a textelor petriniene

Trecem la mărturiile privind primatul lui Petru în Biserica primară. Aş cita aici câteva pasaje bine cunoscute din Sfântul Clement, Sfântul Ignatie, Sfântul Irineu, Origen şi Sfântul Ciprian. Pentru analiza şi interpretarea acestor pasaje patristice anteniceene, trebuie citit părintele Afanassiev[3].

Epistola Sfântului Clement al Romei este adresată Bisericii din Corint, ca urmare a neînţelegerilor prelungite din această Biserică şi al căror ecou se regăseşte deja în epistolele Sfântului Pavel. Să reamintim faptele: era, probabil, vorba despre o revoltă

---

[1] *Luca* 22, 32.

[2] Pentru un studiu detaliat al problemei întâietăţii lui Petru în conştiinţa Bisericii Ortodoxe, a se vedea revista « Istina », care conţine studii (uneori contradictorii) privitoare la această chestiune. Asupra poziţiei Bisericii Catolice, a se vedea P. Benoît, *La Primauté de Pierre selon le Nouveau Testament*, în « Istina » 1955, nr. 3, p. 305 - 334.

[3] N. Afanassieff, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, în « Istina » 1957, nr. 4, reluat în *La Primauté de Pierre*, lucrare colectivă sub titlul *L'Eglise qui préside dans l'amour*.

împotriva presbiterilor sau a episcopului. Se pare că presbiterii s-ar fi adresat Romei şi Roma a răspuns că destituirea presbiterilor care nu au săvârşit nimic condamnabil nu corespundea voinţei lui Dumnezeu. Latinii prezintă această epistolă ca o intervenţie directă în problemele interne ale unei alte Biserici, în virtutea primatului papal. Părintele Afanassiev aminteşte că, dimpotrivă, Biserica Romei nu se considera superioară celei din Corint, că epistola nu conţine nici o aluzie la pretenţia vreunei puteri a Bisericii Romei asupra celei din Corint. El trage concluzia că *acesta nu era un act juridic din partea Romei, ci o mărturie a Bisericii asupra a ceea ce s-a petrecut în ea.*

Părintele Afanassiev dă dovadă aici de multă obiectivitate istorică. El subliniază că această epistolă este redactată în termeni foarte ponderaţi, sub forma unui îndemn. Dar rezultă, de asemenea, că Biserica Romei era conştientă de valoarea decisivă pe care mărturia sa trebuia să o aibă pentru Biserica din Corint. Totuşi, este vorba numai despre o mărturie, despre o autoritate morală, fără ca Sfântul Clement să aibă măcar nevoie să justifice temeiurile intervenţiei sale printr-o aşa-zisă întâietate. Epistola menţionează doar pe *apostolii Petru şi Pavel* care au murit la Roma în vremea persecuţiei lui Nero. Se pare că vocea Bisericii Romei a fost auzită şi că această epistolă a lui Clement s-a bucurat de multă stimă la Corint.

A doua mărturie în această problemă este a Sfântului Ignatie de Antiohia. Se cunoaşte conţinutul exact al epistolei sale către Romani. El se adresează aici cu respect şi afecţiune acestei Biserici care *este condusă de iubire (agape).* Este unul dintre termenii caracteristici pentru scrierile Sfântului Ignatie, termen care îşi are obârşia în epistolele Sfântului Ioan Teologul şi în toată tradiţia Asiei Mici. *Agape* are aici un sens euharistic şi semnifică plenitudinea Bisericii locale, trăită în cadrul Euharistiei. Pentru Sfântul Ignatie, *agape* înseamnă „Biserica locală în plenitudinea sa euharistică". Fiecare Biserică locală este *agape*, pentru că fiecare este după chipul lui Dumnezeu, care este *agape*: *Dumnezeu este dragoste.* Potrivit părintelui Afanassiev, Biserica Romei prezidează adunarea Bisericilor locale la fel cum episcopul prezidează adunarea euharistică locală, adică ea ocupă locul cel dintâi, ei îi revine întâietatea în mijloclul multitudinii de Biserici

unite prin bună înțelegere. Nu se poate deduce din această frază a Sfântului Ignatie exercitarea vreunei autorități, și cu atât mai puțin a vreunei puteri a Bisericii Romei asupra celorlalte Biserici. Pentru Sfântul Ignatie, întâietatea nu este expresia unei puteri; ea este întemeiată pe dragoste, trebuie să decurgă din dragoste și nu este decât o manifestare a autorității dragostei. De altfel, se pare, spune părintele Afanassiev, că Ignatie cunoștea *Epistola Sfântului Clement către Corinteni.*

Al treilea text patristic este luat din cartea a III-a a lucrării Sfântului Irineu, *Împotriva ereziilor.* La noi a ajuns în traducerea sa latină: *Cu această Biserică (a Romei), din cauza autorității sale celei mai mari care îi vine de la întemeiere, trebuie neapărat să convină toate Bisericile, adică credincioșii care vin de peste tot; ea în care, întotdeauna [...] a fost observată tradiția ce vine de la Apostoli.* Este un text foarte important, care a constituit un permanent obiect de discuție. Cum trebuie înțeleasă expresia „această Biserică"? Nu se spune că este vorba de Biserica Romei, dar teologii din toate timpurile și de toate tendințele au fost întotdeauna de acord, spunând că nu putea fi vorba decât despre Biserica Romei. Sfântul Irineu se străduiește să dovedească principiul tradiției apostolice și al tradiției eclesiale, bazându-se pe listele episcopilor, pe o succesiune neîntreruptă din vremea Apostolilor. El spune că ar fi putut da listele episcopilor tuturor Bisericilor, dar se mulțumește să o dea pe aceea a Bisericii Romei. A ales-o pentru că este, spune el, *cea mai mare, cea mai veche cunoscută de către toți și, mai ales, este fondată și sfințită prin propovăduirea și martiriul Sfântului Petru și al Sfântului Pavel.* Aceasta nu înseamnă că Biserica Romei ar fi fost fondată de către Petru, pentru că atunci când Pavel sosește aici, este primit de către o comunitate creștină. Nu este necesar să se încerce dovedirea faptului că Petru personal a fost fondatorul Bisericii Romei. Căci Roma a fost sfințită prin moartea lui Petru și Pavel, iar tradiția apostolică asupra acestui fapt s-a transmis prin succesiunea episcopilor; prin urmare, toate Bisericile trebuie să *convină* asupra lui. Termenul „a conveni" este, de asemenea, subiectul a numeroase interpretări: *a recurge la, a fi în acord,* etc.

Dacă este necesar ca toate Bisericile locale în care apar neînțelegeri să facă apel la Biserica Romei, aceasta nu înseamnă

totuşi că necesitatea respectivă are un caracter juridic. Ea decurge dintr-o necesitate interioară ce corespunde naturii Bisericii, care este dragoste şi în care se practică solicitudinea. Trebuie spus că acesta este unul dintre punctele cele mai profunde şi cele mai personale ale eclesiologiei părintelui Afanassiev. L-a exprimat adesea în studii în care dezvoltă noţiunea de „putere a dragostei". Pentru Sfântul Irineu, spune el, acest pasaj exclude ideea unei adevărate întâietăţi. Faptul este confirmat şi de alţi istorici, precum Dom Bernard Botte. Sfântul Irineu nu a fost teoreticianul primatului papal în sine, ci al priorităţii romane printre Bisericile locale.

Origen a fost printre cei dintâi care au analizat, în comentariul său asupra *Evangheliei după Matei*, pasajul despre Sfântul Petru din *Matei* 16-18. Simon devine piatra pe care este fondată Biserica, pentru că el a exprimat credinţa. *Dacă şi noi zicem „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui Viu", atunci şi noi devenim Petru, fiindcă oricine se încorporează lui Hristos devine piatră. Şi dă oare Hristos numai lui Petru cheile Împărăţiei, încât alte persoane binecuvântate nu le pot primi ?*[1] *După părerea lui Origen,* adaugă părintele Meyendorff, *Petru nu este nimic altceva decât primul „credincios", iar cheile pe care le-a primit au deschis porţile cerului numai lui. Dacă alţii vor să-l urmeze, ei îl pot „imita" pe Petru şi vor primi aceleaşi chei. În acest fel, cuvintele lui Hristos au importanţă soteriologică, dar nu instituţională. Ele afirmă doar că credinţa creştină este credinţa exprimată de către Petru pe drumul spre Cezareea lui Filip. În întregul corpus de exegeză patristică, acesta este sensul preponderent al loghiilor petriniene şi el rămâne valid în literatura bizantină*[2]*. Domnul i-a dat cheile lui Petru şi tuturor celor ce se aseamănă lui, astfel încât porţile Împărăţiei cerurilor rămân închise ereticilor, dar sunt uşor accesibile credincioşilor.* (Teofan Kerameus, *Omilie italo-gr.*, secolul XII).[3]

Sfântul Ciprian al Cartaginei reprezintă un moment crucial în eclesiologie, în măsura în care el este primul care a compus o

---

[1] *Hom. in Orig. 12, 10* citat de Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 132.
[2] *Ibid.*
[3] Citat de Meyendorff, *Op. cit.*, p. 132.

operă eclesiologică, căutând să apere unitatea Bisericii împotriva ereziei şi a schismei. El este, probabil, primul care face legătura între promisiunea din *Evanghelia după Matei*, cap. 16 şi slujirea episcopală în ansamblul ei. Pentru el, pe locul lui Petru stă episcopul fiecărei Biserici locale. *Domnul nostru, pe care trebuie să Îl venerăm şi căruia trebuie să Îi respectăm poruncile, a spus lui Petru: „tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea". De aici decurge, de-a lungul timpului şi a succesiunilor de episcopi, alegerea lor şi organizarea Bisericii. Biserica se întemeiază pe episcopi şi toată conduita sa se conformează îndrumărilor ce vin chiar din partea acestor cârmuitori ai ei.* Episcopul este deci personajul central; el apare singur înaintea poporului pe care îl călăuzeşte, îl instruieşte şi pe care îl judecă în locul lui Hristos. Dosarul complet al marelui patrolog catolic Bardy[1] cuprinde şi alte fragmente din epistolele Sfântului Ciprian. *Biserica nu se îndepărtează de Hristos. Biserica rămâne unită cu Pontiful său, turma rămâne aproape de păstor. Prin aceasta trebuie înţeles că episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop. Şi dacă cineva nu este cu episcopul, nu este în Biserică.*[2] Sau *Pe unul singur a întemeiat Biserica. Şi, cu toate că după Înviere a dat tuturor Apostolilor o putere egală, pentru a manifesta unitatea, El a rânduit prin autoritatea cuvântului său chiar originea acestei unităţi, în aşa fel că a început cu unul singur.*[3]

Acesta este un punct important. Pe de altă parte, în circumstanţe foarte precise, Sfântul Ciprian se găseşte în dezacord cu Biserica Romei şi afirmă principiul independenţei Bisericii sale, în raport cu celelalte Biserici. *Având grijă ca legătura de bună înţelegere să rămână şi să dăinuie fidelitatea indisolubilă faţă de unitatea Bisericii, fiecare episcop îşi rânduieşte el însuşi actele sale şi administraţia sa aşa cum crede de cuviinţă, dând socoteală pentru acestea numai Domnului.*[4] *A fost decis de către noi,* îi spune papei Corneliu, *că problemele trebuie analizate acolo*

---

[1]Bardy, *la Théologie de l'eglise, de Saint Irénée au concile de Nicée*, Paris, 1947.
[2]*Epist.* 66, 8.
[3]*De cath. eccl. unitate*, 4.
[4]*Epist.* 55, 21.

unde delictul a fost comis.[1] *Eu nu împiedic nici un întâistătător al vreunei Biserici să hotărască ceea ce i se pare lui bine.*[2] Este un text ferm, în care se împotriveşte amestecului papei Corneliu în Biserica sa.

Urmând în continuare cursul istoriei, se văd conturându-se noi tendinţe în conştiinţa Bisericii Romei. Împreună cu părintele Meyendorff[3], ne putem opri asupra papei Leon I. În secolul VI, Sfântul Grigore cel Mare adresează o scrisoare patriarhului Alexandriei, care l-a salutat, numindu-l episcop universal. *Vă cer să nu folosiţi aceste cuvinte când vorbiţi despre mine. Pentru că eu ştiu ce sunt şi ce sunteţi dumneavoastră. Prin rang, sunteţi fraţii mei. Potrivit obiceiurilor, sunteţi părinţii mei. Eu nu am ordonat deci, eu m-am străduit pur şi simplu să indic ceea ce mi se părea util. Şi iată că la începutul scrisorii dumneavoastră găsesc acest titlu grandios de „papă universal", pe care îl refuz. Rog pe Sfinţia Voastră prea binevoitoare să nu mai facă de acum înainte aceasta. Pentru că atunci se ia de la Sfinţia voastră ceea ce e atribuit în mod exagerat altuia. Nu prin cuvinte doresc să-mi aflu măreţia ci prin purtarea mea. Şi nu consider pentru mine o onoare ceea ce aduce atingere onoarei fraţilor mei. Onoarea mea este onoarea Bisericii universale. Onoarea mea este tăria fraţilor mei. Ceea ce mă onorează cu adevărat este ca nici unuia să nu i se refuze onoarea ce îi revine. Dacă Sfinţia voastră mă numeşte papă universal, îşi refuză sieşi ceea ce îmi atribuie mie drept universal. Să nu fie aceasta ! Să dispară cuvintele care sporesc vanitatea şi răneşc milostenia !*[4]

Dar în secolul al XI-lea, deci după anateme, un alt papă, Grigore al VII-lea, spune următoarele în *Dictatus papae*: *Biserica romană a fost fondată de către Domnul singur. Singur pontiful roman merită să fie numit universal. Singur el poate depune sau ierta episcopii. Reprezentantul său în sinoade porunceşte tuturor episcopilor, chiar dacă este de rang inferior şi numai el poate*

---

[1] *Epist.* 59, 14.

[2] *Epist.* 69, 17.

[3] Jean Meyendorff, *Unité de l'Empire et division des chrétiens*, Paris, 1993.

[4] Citat de J.M.R. Tillard în *L'Evêque de Rome*, Paris, 1982, p. 73 şi 74.

pronunţa o decizie de destituire. Papa poate să îi destituie pe cei absenţi. Nu se poate rămâne sub acelaşi acoperiş cu cei ce au fost excomunicaţi de către el. Papa este singurul om căruia toţi prinţii îi sărută picioarele şi singurul al cărui nume este pronunţat în toate Bisericile. Lui îi este permis să destituie împăraţi [...]. El nu poate fi judecat de către nimeni. Biserica Romei nu a greşit niciodată şi nu va putea niciodată greşi. Există o astfel de listă cu 27 de puncte.[1] *Ce diferenţă de atmosferă!*, comentează părintele Tillard. *Limbajul este de acum înainte cel al puterii. Cel ce vorbeşte astfel este de acum înainte „pontif roman". Roma îşi afirmă pretenţiile şi îşi atribuie semnele exterioare ale suveranităţii sale, luând tiara, fapt care îl va determina, o jumătate de secol mai târziu, pe Sfântul Bernard, care rămâne totuşi un apărător al teocraţiei papale, să-i scrie lui Eugen III în 1148: „ Nu ştiu când a fost văzut Petru împodobit cu pietre preţioase sau în mătase, nici adăpostit sub un baldachin de aur, nici călărind un cal alb, nici escortat de soldaţi şi nici înconjurat de un strălucitor cortegiu de asistenţi. Acceptă acest fast, care face din tine urmaşul lui Constantin, ca o concesie făcută vremurilor noastre, dar fereşte-te să socoţi că ţi s-ar cuveni".*[2]

Ce spun bizantinii? Părintele Meyendorff face un studiu foarte detaliat al textelor. Iată câteva pasaje care arată că principiul însuşi al primatului nu era respins, dar era condiţionat de unitatea Bisericii şi de mărturisirea de credinţă. Fotie spune: *Temeiurile Bisericii stau pe Petru. El este corifeul Apostolilor. Chiar când îl trădează pe Hristos, el nu este alungat dintre cei Doisprezece. El a fost stabilit ca piatră a Bisericii (?) şi adevărul l-a proclamat drept purtător al cheilor cerului. Domnul a încredinţat lui Petru cheile împărăţiei în schimbul dreptei sale mărturisiri şi pe mărturisirea sa a aşezat temelia Bisericii.* Astfel, Petru este piatra pe care s-a zidit Biserica *pentru că* el a mărturisit credinţa sa în dumnezeirea Mântuitorului.

Sfântul Grigorie Palama spune: *Petru este corifeul şi primul dintre Apostoli.* În predica sa pentru sărbătoarea Sfinţilor Petru şi Pavel, îl compară pe Petru cu Adam: *Dându-i lui Simon numele de*

[1]Tillard, *op. cit.*, p. 75.
[2]Citat de către Tillard, *op. cit.*, p. 77.

Petru, construind pe această piatră Biserica Sa, Hristos l-a făcut tată al rasei adevăraţilor închinători ai lui Dumnezeu. Ca şi Adam, Petru a fost supus ispitei diavolului, dar căderea sa nu a fost definitivă. El s-a căit şi a fost restabilit păstor de către Hristos. [...] Petru face parte dintre Apostoli, dar se distinge de ceilalţi pentru că poartă un titlu superior. Personal el este numit corifeu şi temelie a Bisericii.

Toţi teologii bizantini, chiar şi după conflictul cu Roma, vorbesc despre apostolul Petru în aceiaşi termeni, fără a încerca să atenueze sensul cuvintelor biblice. *Siguranţa lor calmă,* spune părintele J. Meyendorff, *arată încă o dată că ei nu vedeau în aceste texte un argument în favoarea eclesiologiei romane. De altfel, ei nu cunoşteau această eclesiologie şi logica ei le era întru totul străină.*[1] El menţionează punctele importante: Petru este corifeul soborului apostolic, el vorbeşte în numele celor Doisprezece. Dacă ceilalţi, Ioan, Iacob şi Pavel, sunt numiţi şi ei corifei, Petru este singurul numit *piatră pe care s-a zidit Biserica.* Întâietatea sa are un caracter personal, datorată meritelor sale, dar ea are o semnificaţie eclesiologică.

Cuvintele lui Iisus de pe drumul spre Cesareea lui Filip, *pe această piatră voi zidi Biserica Mea,* sunt legate de mărturisirea lui Petru. Petru a mărturisit primul această credinţă. *El s-a aşezat în fruntea teologilor,* spune slujba bizantină din 29 iunie. El a primit titlul mesianic de „stâncă", titlu pe care *Biblia* îl atribuie lui Mesia însuşi. Totuşi, în măsura în care acest titlu este, în cazul unui om, legat de credinţa sa, omul poate să îl şi piardă. Este ceea ce, întâmplă lui Petru. Şi a trebuit să treacă prin lacrimile pocăinţei ca să fie restabilit. Acest din urmă adevăr are o valoare permanentă. *Petru îi întăreşte pe credincioşi până la sfârşitul veacurilor,* scrie Teofilact al Bulgariei[2]. *Cuvintele Domnului privitoare la cheile împărăţiei nu semnifică o putere asupra cheilor,* scrie Teofan Kerameus, *ci posibilitatea pentru Petru de a intra în împărăţie şi de a introduce pe alţii. Toţi cei ce sunt mântuiţi prin credinţa în Hristos primesc cheile împărăţiei.*[3]

---

[1] *Op. cit.*, p. 98.
[2] *In Lucam* P.G. 123, 1073.
[3] *Hom.* 135, P.G. 132, 965.

Adversarul lui Palama, Varlaam din Calabria, spune: *Nici un Apostol nu a fost numit episcop în unul sau altul dintre oraşe sau regiuni (conform Epistolei întâia către Corinteni: „Eu nu am venit să botez ci să propovăduiesc"). Ei aveau peste tot aceeaşi putere. Ori, episcopii care au fost hirotoniţi pentru a le urma, au fost păstori ai unui loc anume.* Varlaam interpretează semnificaţia hirotoniei episcopului: *Dacă latinii au dreptate, aceasta ar însemna că Clement a fost stabilit de către Petru, nu numai ca episcop al Romei, dar şi ca păstor al întregii Biserici. Dar cine l-a numit vreodată pe Petru „episcopul Romei" sau cine l-a numit pe Clement „corifeu"? Petru, corifeul Apostolilor, a stabilit mulţi alţi episcopi în multe alte oraşe, şi care este legea ce permite numai episcopului de Roma să se numească „succesorul lui Petru" şi să-i dirijeze pe ceilalţi?*[1]

Unul dintre ultimii mărturisitori ai patristicii bizantine tardive, Sfântul Simeon al Tesalonicului, cu puţin înaintea căderii Constantinopolului, înţelege succesiunea lui Petru ca succesiune în adevărata credinţă. *Nu ar trebui să-i contrazicem pe latini când spun că episcopul Romei este cel dintâi. Acest primat nu face rău Bisericii. Lăsaţi-i doar să dovedească loialitatea primatului faţă de credinţa lui Petru şi faţă de cea a urmaşilor lui Petru. Dacă este aşa, să se bucure de toate privilegiile lui Petru. Să fie primul şi conducătorul tuturor şi pontiful suprem. Numai să fie episcopul urmaş al ortodoxiei lui Silvestru, Agaton, Leon, Martin şi Grigore; atunci îl vom numi apostolic şi cel dintâi între episcopi şi îi vom fi supuşi, nu numai ca şi lui Petru, dar ca şi Domnului însuşi.*[2]

Nu trebuie văzut, spune părintele Meyendorff, *în aceste cuvinte ale lui Simeon o simplă exagerare retorică. Orice episcop ortodox, atâta timp cât nu trădează demnitatea sa episcopală, este chipul lui Hristos în Biserica sa. Primul dintre episcopi nu face excepţie de la această regulă. [...] Pentru Simeon, primatul nu a dispărut în Biserică* (chiar după abandonul Romei, n. n.). *În mijlocul creştinătăţii bizantine, vechea capitală a imperiului avea un loc intangibil, pe care trebuia neapărat să-l regăsească, dacă revenea la ortodoxie [...]. „Noi nu îl renegăm deloc pe papă,*

[1] P.G. 151, 1260 - 1263.
[2] *Dial. contra Haereses,* 23 P.G. 145, 120.

continuă Simeon, nu este papa cel cu care refuzăm să intrăm în comuniune. Noi suntem uniţi cu el, cum suntem uniţi cu Hristos şi îl recunoaştem ca părinte şi păstor. În Hristos noi suntem în comuniune şi în uniune indisolubilă cu papa, cu Petru, cu Lin, cu Clement. Dar papa actual, în măsura în care nu mai este urmaşul lor în credinţă, nu mai este nici moştenitorul scaunului lor. Acela care se numeşte papă nu va fi niciodată papă atâta timp cât nu va avea credinţa lui Petru". Pentru Sfântul Simeon, orice om se poate dovedi nedemn de harul pe care îl primeşte şi de slujirea la care l-a chemat harul Duhului Sfânt. Infailibilitatea Bisericii vine din fidelitatea lui Dumnezeu faţă de poporul Său. Ea nu se poate identifica cu infailibilitatea personală a cuiva.[1]

Ar trebui, de asemenea, să ne oprim asupra evenimentelor care au urmat anatemelor din 1054, adică cea de-a patra cruciadă, căderea Constantinopolului în mâinile cruciaţilor şi stabilirea unei ierarhii latine la Constantinopol. Ne aflăm aici în cadrul unei alte problematici, şi anume o tentativă de unire, în care Roma oscilează în atitudinile sale din diverse motive, dintre care unele politice. În secolul XIII, când clerul grec era supus autorităţii romane în părţile ocupate ale Imperiului bizantin, în urma cruciadelor, se manifestă tendinţa de a tolera cel puţin ritul grec şi de a inaugura o politică de apropiere adevărată între latini şi bizantini. Nu mai este vorba despre interpretarea primatului papal, ci despre relaţii între Biserici devenite străine una faţă de alta.

La conciliul de la Florenţa, s-au înfruntat două tendinţe ecleziologice: pe de-o parte, eclesiologia conciliară în Răsărit, reluată în Apus de sinoadele de la Constance şi de la Basel, care au precedat Florenţa, proslăvind întâietatea sinodului faţă de papă şi, pe de altă parte, tendinţa centralizatoare papală la care, în mod involuntar, bizantinii şi-au dat sprijinul, optând pentru conciliile Ferrara şi Florenţa, împotriva celui de la Basel. În paralel cu textele bizantine citate mai sus, Biserica bizantină spera într-un nou conciliu unionist şi într-o apropiere în profunzime cu Roma, în mod particular Sfântul Marcu din Efes care, ales episcop pentru a participa la sinodul de la Florenţa, spunea în discursul său adresat papei Eugen, înainte de începerea conciliului de la Ferrara:

[1] *Op. cit.*, p. 111 - 112.

Astăzi sunt începuturile bucuriei universale; astăzi razele spirituale ale soarelui păcii strălucesc în lumea întreagă; astăzi membrele trupului lui Hristos, altă dată împărțite și separate de multe secole, se grăbesc spre unirea reciprocă. Pentru aceasta, Hristos Dumnezeul nostru, capul nostru, te-a îndemnat pe tine care prezidezi între acești ierarhi, să ne inviți aici și să îl convingi pe prea smeritul nostru împărat să te asculte și să-l obligi pe păstorul și patriarhul nostru să uite de bătrânețea sa și de multele sale boli. Astfel, prea sfinte Părinte, primește-i pe fiii tăi ce vin din îndepărtatul Răsărit. Îmbrățișează-i pe cei care au fost atâta timp separați.[1] Este un discurs mișcător și semnificativ, în care Sfîntul Marcu enumeră problemele litigioase, între care adaosul *Filioque*, și care se termină printr-o rugăminte patetică de a reface pacea și unitatea, înlăturând cauza scandalului.

Cunoaștem urmările conciliului, constrângerile la care a fost supusă delegația Bizanțului și, mai ales, Sfântul Marcu al Efesului, care refuză să semneze decretul final. Acest conciliu „unionist" este caracterizat de o ambiguitate fundamentală, în măsura în care actele conciliului conțin o definiție a credinței din Biserica Romei, definiție pe care reprezentanții Bisericii răsăritene erau nevoiți să o semneze în fața pericolului pe care îl reprezenta Islamul. Părintele Borovoy spune: *Nu era reconcilierea într-o credință unică, ci mai degrabă o supunere în planul dogmatic (Filioque) și totodată în cel eclesiologic (primatul papal).*[2] Papa semnează acest decret ca un învingător: *Eu, Eugen, Episcop al Bisericii Universale, semnez și hotărăsc să fie astfel.*

Aici nu vom analiza în amănunt ceea ce a urmat conciliului de la Florența, toate acordurile pentru unire, care au dus la Uniația de la Brest-Litovsk în 1596, consfințindu-se astfel o situație de conflict ireversibil între cele două părți ale creștinătății. În problema uniatismului trebuie citită contribuția părintelui Roberti[3] și, de asemenea, cea a părintelui Tillard. Părintele Roberti studiază

---

[1] J. Gill, *Concile de Florence*, I « Actes grecs », Roma, 1983, p. 28.

[2] V. Borovoy, *The Destiny of the Union of Florence in Poland and the Great Lithanium Principality*, în « Chridtian Unity, Ed. G. Alberigo, Louvain, 1991, p. 555 - 556.

[3] J. Roberti, *L'Uniatisme*, Paris, 1994.

personalitatea lui Pius al IX-lea, care se află în deplin acord cu ceea ce se numeşte ultra-montanism, adică conştiinţa că Biserica Catolică concentrează întreaga autoritate eclesială la Roma. Totul trebuie să vină de la cap, adică de la papa. Şi galicanismul va deveni atunci un inamic ce trebuie răpus. El vorbeşte despre Dom Béranger, abate de Solesmes, care ducea o campanie împotriva ritualulilor proprii şi pentru adoptarea generală a liturghiei romane. *Se va face peste tot ceea ce face papa şi astfel ne vom găsi uniţi în misterul liturgic.* Este jenant să citeşti asemenea texte care implică o adevărată devoţiune faţă de papa sau Constituţia *Pastor Aeternus* care precedă definiţia romană şi, în final, formularea Conciliului Vatican I.

d) Dialogul contemporan

În momentul în care începe Conciliul Vatican II, în 1962, teologia romană devine din ce în ce mai atentă la tradiţiile altor Biserici şi, mai ales, la eclesiologia ortodoxă. Aici trebuie amintită contribuţia următorilor profesori: episcopul Cassien, N. Afanassiev, P. Evdokimov, Al. Schmemann, care au participat ca observatori la Conciliul Vatican II. De asemenea, trebuie amintită reînnoirea patristică, biblică şi liturgică, ce a contribuit la conştientizarea dezechilibrului eclesiologiei dominante. S-a reanalizat teologia privitoare la episcopat, sub influenţa părintelui Congar, fondatorul colecţiei *Unam Sanctum* în cadrul Editurii Cerf şi a cărei primă carte se numea *Les Chrétiens séparés.* Lui, ca şi abatelui Gratieux, autorul a trei volume despre Homiakov, această publicare îi va aduce necazuri.

Într-o manieră generală, trebuie reamintită importanţa constituţiei eclesiologice a Conciliului Vatican II, *Lumen Gentium,* care, fără să nege vreo afirmaţie dogmatică a Conciliului Vatican I (primatul absolut, jurisdicţia episcopală imediată a papei peste Biserica Universală, infailibilitatea papală potrivit expresiei *ex sese,* şi nu *consensu ecclesiae*), situează totuşi primatul într-o viziune eclesiologică diferită, care este aceea a unei căutări a colegialităţii. În timp ce Conciliul Vatican I privea Biserica pornind de la conducătorul său, episcopul Romei, Conciliul Vatican II concepe Biserica pornind de la episcopi, pe care îi declară, pe toţi împreună, urmaşi ai Apostolilor şi care, toţi

împreună, constituie fundamentul Bisericii universale. Toți episcopii sunt cârmuitori ai Bisericii, călăuzind casa Dumnezeului celui Viu, păstorii Săi, pontifii Săi, stabiliți în fruntea slujirii. Ei toți sunt vicari și trimiși ai lui Hristos. Dacă înainte titlul de *vicar al lui Hristos* era rezervat doar papei, Conciliul Vatican II afirmă cu claritate că plenitudinea funcției care cârmuiește toată Biserica aparține întregului corp eclesial. În cadrul acestei misiuni și în funcție de ea, *Lumen gentium* stabilește și situează funcția pontifului roman. Schema nu mai este piramidală. Nu se mai merge de la papă la episcopi, punând toată greutatea de partea primului, riscând să rămână nedesluşit statutul celorlalți; acum se merge de la episcop la papă. Se reamintește că Hristos a întemeiat Biserica nu doar pe Petru singur, ci pe Apostolii care îl aveau în frunte pe Petru, nu pe pontiful roman singur, ci pe ansamblul episcopilor, avându-l în frunte pe succesorul lui Petru. Există o deplasare a accentului, inseparabilă de o evoluție mai profundă. Se poate resimți aici cât de îndatorat este părintele Tillard *eclesiologiei comuniunii*. Pentru *Lumen Gentium*, episcopatul este un sacrament, în timp ce episcopii nu erau înainte decât funcționari aplicând decretele Romei.

Paul al VI-lea a dus la bun sfârşit Conciliul şi a fost, împreună cu cei care l-au înconjurat, artizanul constituției eclesiologice *Lumen Gentium*. Se ştie că pontificatul său a permis revalorizarea conferințelor episcopale naționale din cadrul Bisericii Catolice.

e) Ridicarea anatemelor şi alte gesturi simbolice

După moartea lui Pius al XII-lea (1958), papa Ioan al XXIII a anunțat decizia sa de a convoca un mare sinod al Bisericii universale, care în final s-a redus la un conciliu al Bisericii romane, cu toate surprizele pe care le cunoaştem. În afara eclesiologiei, au fost abordate teme importante. Nu vom vorbi însă decât despre aspectul eclesiologic, care a fost consemnat în decretul *Lumen Gentium*. Acest decret reprezintă un efort de a regăsi, alături de primatul roman, elementele unei colegialități veritabile a episcopilor.

Chiar în timpul conciliului, Paul al VI-lea a urmat lui Ioan al XXIII-lea. Ortodocşii pot aduce un omagiu particular papei Paul al VI-lea pentru gesturile spectaculare şi profetice pe care le-a făcut

în favoarea Bisericii noastre.[1] Când a fost ales Ioan al XXIII-lea, patriarhul Athenagora i-a trimis o scrisoare, spunând: *Era un om care se numea Ioan [...].* Au fost gesturi de prosternare şi de pocăinţă a papei în biserica Sfânta Sofia. Când mitropolitul Meliton a venit în vizită la papa Paul al VI-lea, acesta a îngenunchiat şi i-a sărutat picioarele.

Trebuie amintită mai ales ridicarea reciprocă a anatemelor din 1054, care a vut loc în 1965. Privitor la acest subiect, voi cita ceea ce spune părintele Meyendorff[2]: *Declaraţia comună a papei Paul al VI-lea şi a patriarhului Athenagoras asupra ridicării anatemelor are grijă să nu exagereze importanţa reală a evenimentelor din 1054. „Este important să se recunoască faptul că sancţiunile se refereau la persoanele vizate, şi nu la Biserici şi că, prin urmare, aceste sancţiuni nu înţelegeau să rupă comuniunea eclesială între scaunul de la Roma şi Constantinopol".* Era vorba despre condamnări personale, şi nu eclesiale. În tot cazul, bula de excomunicare depăşea puterile legatului papal. Prin urmare, papa şi patriarhul ecumenic aveau cunoştinţă despre caracterul punctual şi aproape accidental al supărătoarelor evenimente din 1054.

Totuşi, această ridicare de anateme, însoţită de regrete reciproce, nu este de ajuns pentru a elimina cauzele diviziunii. Pentru că acestea sunt mai vechi şi mai profunde.

Părintele Meyendorff susţine, aşa cum o fac şi eu, recunoaşterea sinodului din 879 - 880 ca ultimul conciliu ţinut împreună, ca al optulea sinod ecumenic. El reaminteşte, urmându-l pe Francis Dvornik, că niciodată Roma nu a tăgăduit delegaţii de la acest sinod şi că numai la sfârşitul secolului XI reforma gregoriană reface autoritatea sinodului ignatian, care l-a destituit pe patriarhul Fotie. Numai atunci a recunoscut Roma acel sinod ca fiind ecumenic. Când la conciliul de la Florenţa, latinii au invocat autoritatea sinodului ignatian ca al optulea conciliu, Sfîntul Marcu din Efes a răspuns fără ezitare: *non possumus*, reamintind autoritatea sinodului fotian şi faptul că papa Ioan al VIII-lea a

[1]A se vedea O. Clement, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras.*

[2]*Eglises soeurs, Implications théologiques du Tomas Agapis,* în « Istina », 1975, nr. 1, p. 36.

anulat conciliul ignatian. De altfel, bula de uniune a numit şi Florenţa ca al optulea conciliu ecumenic. Era un fel de compromis.

Ridicarea anatemelor în 1965 are un caracter simbolic şi profetic. Ea deschide o speranţă. Desigur, nu este decât un început. Trebuie amintit faptul că conciliul de la Lyon, proclamând dogma lui *Filioque*, a însoţit această proclamaţie de anateme împotriva celor care o resping. Or, aceste anateme nu au fost încă ridicate. Formal, noi ne aflăm sub sancţiunea anatemelor pronunţate de Roma împotriva celor care neagă *Filioque*. În 1974, în vremea papei Paul al VI-lea, s-a celebrat al şaptelea centenar de la conciliul de la Lyon. Părintele Meyendorff spune: *Papa numeşte conciliul de la Lyon, şi aceasta pentru prima oară, „al şaselea dintre conciliile generale", şi nu conciliu ecumenic. Acelaşi lucru s-ar putea spune despre conciliul de la Trident, despre Vatican I şi Vatican II ? Nu ar putea fi numite – pentru că Biserica Ortodoxă nu a participat la acestea – „sinoade generale occidentale" ?* [1]

Miza acestor denumiri este foarte importantă. Pentru că un conciliu al Bisericii Romane, chiar general, nu are autoritatea unui sinod şi semnificaţia proclamării dogmelor este repusă în discuţie. Nu se mai poate considera că aceste dogme au o validitate universală; ele nu mai constituie de acum înainte un obstacol pentru unire. Toate acestea sunt probleme foarte delicate şi pleacă de la expresii ale papei, ce nu pot fi trecute sub tăcere. *Atunci,* spune părintele Meyendorff, *autoritatea Bisericii Romei, angajată atât de puternic când este vorba despre aceste dogme, ar putea fi revăzută într-o nouă lumină. Totuşi, o uniune canonică şi sacramentală fără soluţionarea problemelor puse de aceste definiţii dogmatice, ar readuce în discuţie, într-o manieră încă şi mai acută, problema pluralismului teologic într-o Biserică unică. Putem considera că o parte a Bisericii respinge o anumită doctrină şi că o altă parte o consideră obligatorie?*

Istoricul rus Vassili Bolotov distingea între *dogme*, având o semnificaţie şi o autoritate universală, şi *teologumene* sau chiar *opiniile particulare*, care nu au decât o semnificaţie relativă. Eu personal, recunoscând nevoia unei distincţii între *necesar* şi *relativ*, nu sunt adept al unei extinderi a *teologumenelor* la acest

[1] În « Istina » 1975, studiu reluat în *Live and Tradition*, 1978, p. 75.

gen de afirmaţii. De fapt, spune Meyendorff, pluralismul teologic şi liturgic este inevitabil şi chiar de dorit, dar nu este un scop în sine şi nu trebuie invocat pentru a justifica relativismul doctrinar în sine sau pentru a acoperi conflicte doctrinare serioase.

În tot cazul, această celebrare a şapte sute de ani de la conciliul de la Lyon pune o problemă pe care nu trebuie să o uităm astăzi.

f) Biserica Ortodoxă şi primatul lui Petru

Ce trebuie să reţinem deci despre primatul lui Petru? În primul rând (şi acesta este marele merit al studiilor intreprinse după războiu), să reţinem că Biserica Ortodoxă nu contestă rolul central al lui Petru în *Noul Testament* şi în organizarea Bisericii după Pogorârea Duhului Sfânt, potrivit cărţii *Faptele Apostolilor*. Dar ea refuză să-i atribuie lui Petru prerogative exclusive şi să le transfere scaunului Romei. *Puterea cheilor* este comună, puterea de a ierta păcatele aparţine celor doisprezece Apostoli. Există situaţii conflictuale între Petru şi Pavel (cf. *Epistolei către Galateni*); apoi tăcerea din *Noul Testament*, din Epistolele Sfântului Apostol Petru, din *Evanghelia după Marcu* şi din *Apocalipsă*, unde nu se vorbeşte despre nici o autoritate particulară a lui Petru. Această tăcere este atât de generalizată, încât ea nu îmi pare întâmplătoare. Capitolul 21 din *Evanghelia după Ioan*, din contră, pare să confirme o oarecare întâietate a lui Petru, dar amintindu-i limitele. În Biserica ce se năştea, rolul celui dintâi nu excludea iniţiativele, nici împotrivirile celorlalţi stâlpi ai Bisericii; exista atunci o adevărată colegialitate.

Biserica Ortodoxă nu poate accepta atribuirea exclusivă a promisiunilor din *Evanghelia după Matei*, cap. 16, scaunului Romei. Desigur, Roma a fost glorificată în perioada apostolică prin martiriul lui Petru şi Pavel, iar Ortodoxia leagă martiriul lor comun de acest oraş. Putem extinde şi la Petru această distincţie făcută de către Pavel (*I Corinteni* 1, 17) între *rolul misionar şi apostolic* şi *conducerea Bisericii locale*: *Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc.* Astfel se explică faptul că listele episcopale, prima fiind cea a Sfântului Irineu de Lyon, nu îl menţionează pe Petru ca episcop al Romei, dar fondează această Biserică pe martiriul lui Petru şi Pavel. Prestigiul şi autoritatea

Romei este imensă în primul secol din cauza originii sale apostolice, ceea ce nu semnifică totuşi că ea a fost *întemeiată* de către Apostoli. Când Pavel soseşte la Roma, fără îndoială înainte de Petru, este primit de o comunitate deja existentă. Prestigiul Romei este datorat, de asemenea, influenţei sale politice, numeroşilor săi martiri, episcopilor şi teologilor prin care s-a remarcat. Rolul de arbitru al papei va fi determinant în vremea anumitor Sinoade ecumenice. El va fi totuşi contestat de către Sfântul Ciprian al Cartaginei, care refuză, chiar în temeiul pasajului din *Evanghelia după Matei* (16, 18), orice amestec al Romei în problemele interne ale Bisericii din Africa.

Până la separarea Bisericilor, în secolul XI, Ortodoxia a recunoscut un anumit rol de întâietate a scaunului Romei. La Conciliul de la Sardica (343), un canon a definit dreptul oricărui episcop depus din scaun prin decizia unui sinod local, să facă apel la Roma. Roma însă nu putea nici casa, nici reface hotărârea, dar putea să o trimită înapoi la acelaşi sinod sau la altul. Acest conciliu a fost recunoscut de către întreaga Biserică şi face parte dintre actele sale canonice.

După schismă, rolul de întâietate al Romei a fost menţinut şi recunoscut de către teologii bizantini până la Sfântul Simeon al Tesalonicului, inclusiv, cu condiţia ca Roma să revină la credinţa şi la unitatea Bisericii. S-ar putea pune problema schiţând o comparaţie cu situaţia Bisericilor non-calcedoniene. Nu au fost de ajuns cincisprezece secole de schismă cu Bisericile non-calcedoniene (care nu au recunoscut Sinodul IV ecumenic de la Calcedon, 431) – condamnate de către Biserica Ortodoxă bizantină pentru erezia monofizită, referitoare chiar la misterul lui Hristos (erezie uneori reală, alteori doar verbală) – pentru a distruge eclesialitatea Bisericilor ortodoxe orientale. Într-adevăr, conferinţele bilaterale din ultimele decenii, ţinute de către teologi din cele două Biserici, Ortodoxă şi Orientală, au fost unanime în a recunoaşte „unitatea în mărturisirea credinţei hristologice". Dacă toate acestea sunt adevărate, ne putem întreba cum s-a putut realiza, pe parcursul celor nouă secole de separaţie progresivă între Roma şi Ortodoxie, o asemenea ruptură încât chiar eclesialitatea Bisericii Catolice Romane să fie abolită prin aceasta.

Pun întrebarea în felul acesta deoarece conştiinţa ortodoxă este împărţită, divizată şi sfâşiată asupra acestui subiect al evaluării eclesialităţii, a harului şi a vieţii divine în Biserica Catolică. Există abordări contradictorii în Ortodoxie. Poziţia netă şi dură a anumitor medii ortodoxe nu poate angaja totalitatea Ortodoxiei. În tinereţe citeam manuale de apologetică, atât catolice cât şi ortodoxe. Catehismul catolic al canonicului Boulenger încerca să demonstreze că Biserica Ortodoxă nu ar fi nici una, nici sfântă, nici catolică şi nici apostolică. La fel, catehismul ortodox al părintelui Sakharov spunea aceleaşi lucruri despre Biserica Catolică. În această situaţie totul e clar: nu există nici o nelinişte, nici o suferinţă. Dar alţii speră şi se roagă cu adevărat pentru reunificarea Bisericii Ortodoxe şi Catolice într-o mărturisire comună a credinţei ortodoxe. Îmi amintesc că atunci când papa Ioan al XXIII-lea anunţa convocarea unui mare conciliu şi când, puţin câte puţin, în acel conciliu ieşeau la lumină elemente privitoare la colegialitate aparţinând ortodoxiei, părintele Schmemann spunea că trebuie să fim foarte atenţi la darul discernământului, pentru a distinge, a degaja, a încuraja la fraţii noştri separaţi, tot ce putea fi pozitiv, în sensul unei căutări a adevărului şi autenticităţii.

Se poate, de asemenea, pune următoarea întrebare: dacă într-o zi, prin harul Tămăduitorului care este Duhul Sfânt, ale cărui mijloace de acţiune ne sunt necunoscute şi imprevizibile, va fi o Biserică unificată, problema exersării primatului nu ar trebui reexaminată în acea nouă zi ? Această chestiune este ea actuală, reală, urgentă ? Va trebui ales între Roma şi Constantinopol ? Ce înseamnă astăzi ca Roma sau Constantinopolul să fie centre ale primatului ? Care sunt inconvenientele istorice ? Nu suntem depăşiţi oare de istorie ? Nu suntem prizonieri ai categoriilor instituţionale ce decurg din pentarhie, în timp ce regionalitatea anumitor patriarhate orientale venerabile încetează să mai fie vizibilă ? La limită, este bine să declarăm că un centru eclesial rămâne până la capătul vremilor de drept divin ? Aceasta nu se referă numai la Ierusalim, sau Cartagina, sau Cezareea, ori Antiohia. Ce rămâne astăzi din Constantinopol, din punct de vedere regional, sau din Alexandria, a căror existenţă este aleatorie ? La limită, problema primatului universal nu trebuie

oare să fie legată de cea a unei profunde restructurări a sediilor eclesiale locale? Ea a început în anumite regiuni, în mod particular în Statele Unite, cu *Orthodox Church in America*. Dar este o etapă provizorie, tinzând spre o unificare a tuturor ortodocşilor de pe continentul american. Este vorba despre plănuirea unei restructurări a sediilor şi a primatelor eclesiale, ţinând cont de o diaspora ortodoxă ce trebuie să se organizeze puţin câte puţin.

Ultima problemă, fără soluţionarea căreia nici o unire a Bisericilor nu poate fi gândită, este problema doctrinară, faţă de care Ortodoxia are o sensibilitate particulară. Primatul nu este în realitate decât un aspect – teologic, doctrinar deja, deoarece canoanele Bisericii au un fundament dogmatic – al unei situaţii mai complexe, al unei evoluţii globale a creştinismului occidental, unde totul pare să fie legat: primatul în concepţia unei Biserici universale, prioritatea unului asupra multiplului, infailibilitatea papală, purcederea Duhului Sfânt. S-a crezut şi se crede încă în ireversibilitatea dogmelor pontificale. Totuşi, în secolul pe care abia l-am încheiat, am fost martori că Duhul Sfânt poate găsi ieşiri din impasurile cele mai grele.

De exemplu, în aspecte care par secundare, o convergenţă se schiţează deja. În tinereţea mea, părintele Ciprian Kern a făcut un întreg dosar asupra epiclezei, care se opunea doctrinei euharistice latine a transsubstanţierii prin cuvintele de Instituire. Erau aici două blocuri opuse. Astăzi, la nivelul teologiei Euharistiei, o întâlnire se schiţează, chiar dacă ea nu este încă totală, pentru că în noile rugăciuni euharistice din Biserica romano-catolică, epiclezele de consacrare se rostesc numai înainte de transsubstanţiere (doctrina catolică menţine învăţătura Conciliului de la Trident, care face din cuvintele de Instituire cuvintele transsubstanţierii). Există apropiere, dar nu comuniune. La fel, în ceea ce priveşte rolul icoanei, întoarcerea la sursele biblice şi patristice, împărtăşania sub ambele specii sau limba de cult; sunt puncte în care Bisericile se apropie. Puncte de convergenţă par să se contureze chiar şi în problema adaosului *Filioque*. Dialogul oficial bilateral dă deja rezultate, fiind el însuşi rod al Duhului Sfânt, adică al dialogului iubirii.

Dar progresul nu este nici liniar şi nici omogen, nici fără întreruperi şi nici fără reveniri la trecut. De altfel, Bisericile noastre au traversat crize profunde privind cultul, rânduiala eclesială, viaţa euharistică, canoanele, administraţia, naţionalismul etc. În concluzie, dreptatea şi adevărul, îndreptările doctrinare, sunt inseparabile de sfinţenie. Aş vrea să închei cu această afirmaţie privitoare la legătura dintre sfinţenie şi adevăr: nu poate fi izolat adevărul de sfinţenie. Adevărul nu este decât expresia experienţei unei vieţi întru Hristos prin Duhul Sfânt, al cărei conţinut este, evident, sfinţenia.

3. Mişcarea ecumenică

Sfârşitul secolului XX a trăit dezvoltarea mişcării ecumenice cu toate contradicţiile ei, cu limitele ei, cu speranţele şi decepţiile sale. Trebuie să o abordăm în lumina conştiinţei noastre teologice şi eclesiale.

a) Scurt istoric

Mai întâi să amintim câteva repere istorice. Conflictele care încep la sfârşitul primului mileniu au degenerat în marea schismă din secolul XI, cu evenimentele ce au urmat: cea de-a patra cruciadă, conciliile unioniste nereuşite, căderea Constantinopolului, dezvoltarea uniatismului. Se poate spune că Biserica este divizată în cea de Răsărit şi cea de Apus, iar aceasta nu este în contradicţie cu faptul că noi credem că suntem Biserica, aşa cum Biserica Catolică crede că este Biserica, fiecare afirmându-se unică şi universală. Niciodată distanţa nu s-a manifestat atât de ireductibilă, ca şi la Conciliul de la Florenţa. Roma găseşte aici fundamentul conciliar al uniatismului, însă Ortodoxia nu se recunoaşte în acesta. Secolele următoare vor accentua polarizarea crescândă a creştinismului între latini şi greci[1].

În secolul XVI, o dată cu reforma protestantă în statele germanice şi scandinave, se creează o situaţie în care nu mai sunt

[1] *A History of the Ecumenical Movement*, vol. I (1517-1948), Londra, 1954. Un capitol privitor la mişcarea ecumenică din perioada anterioară anului 1910 este semnat de către părintele G. Florovsky.

doar doi parteneri, ci partenerii devin mai mulţi, şi fiecare dintre ei caută, în diferite momente şi după nevoile locale, să se alieze cu unul sau cu celălalt, împotriva celui de-al treilea. Ca şi personajele lui Sartre din piesa *Cu uşile închise*. La Conciliul de la Trident din 1563, Biserica Catolică s-a definit împotriva Bisericii Protestante, în câteva domenii particulare: cel al Tradiţiei, împotriva lui *Sola Scriptura*; cel al meritelor personale, împotrivă la *Sola fide*; cel al plinătăţii noţiunii de transsubstanţiere în Euharistie, împotriva noţiunii de prezenţă simbolică; cel al faptelor, împotrivă la *sola gratia* etc. Părintele Florovsky vorbeşte, în acest sens, despre o subdezvoltare culturală şi intelectuală a Ortodoxiei greceşti, balcanice şi ruseşti, care rămâne dependentă de influenţele occidentale, fie scolastice, fie protestante. El a introdus o noţiune care a avut un anumit succes, aceea a unei *pseudo-morfoze* a gândirii teologice ortodoxe între secolele XVI şi XVIII, reamintind că un mare număr de tineri greci mergeau să studieze în oraşele occidentale, mai ales în Italia. Chiar şi cei care rămâneau fideli credinţei părinţilor lor, erau în pericol de a fi occidentalizaţi sau latinizaţi pe dinăuntru. Îl citez în continuare:

În 1577 a fost fondat la Roma faimosul colegiu Sfântul Atanasie, în vederea formării teologice a studenţilor veniţi din Grecia. Propaganda romană pe lângă greci creştea, fiind susţinută adesea de către puterile occidentale. Singura alternativă ce rămânea tinerilor ortodocşi era aceea de a face studii în universităţile protestante din Germania, Ţările de Jos sau Elveţia. Adevărata pagubă a acestei educaţii occidentale nu consta atât în faptul că ideile ne-ortodoxe au fost preluate de către ortodocşi, ci mai cu seamă în pierderea propriei mentalităţi (φρονημα) şi ruperea de tradiţia lor vie. În acea epocă, Ortodoxia a fost constrânsă să-şi clarifice poziţia în conflictul violent care opunea Roma şi Reforma. Era atunci frecventă utilizarea argumentelor protestante împotriva Romei şi a celor ce aparţineau latinilor, împotriva protestantismului, fără a se mai osteni cineva să verifice argumentele în lumina tradiţiei răsăritene. Acestea erau rădăcinile unei „pseudo-morfoze" a gândirii ortodoxe. Acest termen, folosit de Oswald Spengler, se referă la „cazurile în care o cultură mai veche este atât de vastă încât o altă cultură nu-şi mai poate găsi spaţiul său pentru a se dezvolta". O pseudo-

morfoză poate deveni un fel de schizofrenie atunci când un limbaj sau un simbolism străin este adoptat ca mijloc de expresie. Numeroase au fost motivele ce au condus teologia ortodoxă să adopte în acel timp limbajul lumii catolice sau protestante. La început influenţa se limita la vocabularul teologic şi la metodă. Termenul de „transsubstanţiere", necunoscut Părinţilor răsăriteni, a fost preluat fără ca doctrina să se modifice; pasul următor a fost adoptarea întregii terminologii scolastice pentru a exprima doctrina referitoare la viaţa sacramentală, în particular la cele şapte Sfinte Taine. Pe de altă parte, era tentantă utilizarea terminologiei protestante, de exemplu pentru doctrina păcatului originar, care nu a fost niciodată formulată potrivit în vremea Sfinţilor Părinţi sau a teologiei bizantine. În fine, să nu uităm presiunea continuă a factorilor non teologici, sociologici şi politici. Guvernul turc avea obiceiul de a interveni frecvent în alegerea patriarhilor şi era deosebit de atent la orientarea politică a candidaţilor. Patriarhii erau adesea depuşi, iar uneori erau realeşi. Rămâi cu impresia că se făcea în aşa fel ca unui candidat pro-roman să îi succeadă un candidat pro-protestant şi aşa mai departe.[1]

A existat însă o lentă şi progresivă conştientizare a Bisericii Ortodoxe. Ea a înţeles că nu putea să se definească împotriva altora, ci că trebuia să ajungă la propriul său nivel de conştiinţă şi de identitate. Această idee de identitate trebuie percepută şi definită. Este limpede că în tot acest timp, până la începutul secolului XX, diversele modalităţi de dialog erau mai mult de natură polemică, ori ţineau mai degrabă de apologetica defensivă, în loc să fie un dialog între fraţi. Aceasta este preistoria ecumenismului. Trebuie adăugat că însăşi natura dialogului dintre Ortodoxie şi Reformă este alta decât aceea a dialogului dintre ortodocşi şi Roma, în măsura în care Reforma a pus în discuţie unele dintre componentele fundamentale ale tradiţiei catolice, cum ar fi Sfintele Taine, succesiunea apostolică, rugăciunea pentru cei morţi, cinstirea sfinţilor, fără a mai vorbi despre icoană, monahism sau despre învăţătura referitoare la îndumnezeire.

[1] *Ibid.*

Dacă, în ansamblu, Biserica Ortodoxă nu punea în chestiune eclesialitatea Bisericii Catolice, nu se poate spune acelaşi lucru despre atitudinea sa faţă de bisericile născute din Reformă. De aceea, orice dialog cu reformaţii, chiar şi cu anglicanii, fără a vorbi de luteranii scandinavi, îndeamnă la o întoarcere integrală la comuniunea ortodoxă, în acest context fiind cuprinşi şi vechii-catolici. Se pot amini aici discuţiile care au început cu ei în 1871 şi care s-au întrerupt o dată cu primul război mondial, ducând la renunţarea la *Filioque*. Poate fi amintit de asemenea faptul că, puţin câte puţin, Ortodoxia a ştiut să se elibereze de ceea ce părintele Florovsky a numit *captivitatea babilonică occidentală* a teologiei sale, regăsindu-şi rădăcinile profunde în marea tradiţie patristică, ce a rămas întotdeauna prezentă în *lex orandi*, în Liturghie şi în teologia vie a mediilor monastice şi duhovniceşti. *Lex orandi statuat legem credendi* şi reciproc. Ortodoxia are o atât de bogată tradiţie liturgică încât, chiar dacă se creează un decalaj între experienţă, tradiţia liturgică şi învăţământul de şcoală, ea rămâne fidelă sieşi. Se ştie cât de încărcată este Liturghia ortodoxă de învăţătura Sfinţilor Părinţi.

Pentru a lua un exemplu concret, ne vom referi la sărbătorirea Sfântului Grigorie Palama în a doua Duminică din Postul Mare, introdusă la puţin timp după moartea sa de către patriarhul Kokkinos. Această biruinţă a gândirii tradiţionale isihaste şi duhovniceşti nu era o inovaţie a lui Palama, ci o conştientizare privitoare la marea tradiţie patristică. Dacă teologia de şcoală a ignorat, în cel mai bun caz, până pe la mijlocului secolului XX orice semnificaţie a palamismului, faptul de a-l sărbători pe Sfântul Grigorie Palama în oficiul liturgic a fost un fel de pavăză. Astfel a fost păstrată în memoria rugătoare a Bisericii doctrina acestui sfânt.

Este caracteristic faptul că isihasmul a avut opozanţi în întreaga istorie a Bisericii. Duşmanii lui Palama nu au fost numai latinii sau occidentalii, ci şi unii dintre cei ce ţineau la tradiţia de şcoală bizantină. La fel s-a întâmplat cu Sfântul Marcu din Efes sau Nil Sorski, care au ştiut menţine această mare tradiţie. Sfântul Nicodim Aghioritul şi Sfântul Macarie din Corint s-au izbit de rezistenţa multora dintre cei care s-au opus atunci când ei au încercat să renască tradiţia isihastă prin intermediul *Filocaliei* şi să

revină la deasa împărtăşanie. Există aici o constantă ce nu trebuie să ne uimească. Regăsirea rădăcinilor adânci în tradiţia isihastă merge în mod natural împotriva unui occidentalism latin sau protestant, dar şi împotriva unui anumit naţionalism dublat de raţionalism, de ritualism, de tradiţionalism şi de toate *ism*-ele de care Ortodoxia suferă de mult timp. Putem spune că de-a lungul câtorva secole de transmitere subterană, marea tradiţie duhovnicească ortodoxă a produs în cele din urmă o adevărată înflorire. Se poate vorbi despre colivarii[1] de la Athos, despre Sfântul Paisie de la Neamţ, a cărui influenţă s-a întins în Balcani şi în Rusia (Mănăstirile Optina, Sarov etc).

În ceea ce priveşte renaşterea duhovnicească a Ortodoxiei, suntem îndatoraţi marilor duhovnici din secolul XIX şi, de asemenea, acelui mare traducător al *Filocaliei* în limba română, care a fost părintele D. Stăniloae. Lor le este îndatorată Ortodoxia pentru că a ieşit din *pseudo-morfoza* sa, pentru a face o adevărată *metamorfoză*, pentru că a ieşit din *captivitatea babilonică*, afirmându-se în identitatea sa permanentă. Să menţionăm, de asemenea, împreună cu părintele Florovsky, întreaga operă de traducere în limba rusă a *Sfintei Scripturi* cu ajutorul mitropolitului Filaret, care a îngăduit poporului rus să aibă acces la Cuvântul lui Dumnezeu.

Ar trebui să amintim eclesiologia de comuniune a lui Homiakov şi legăturile sale strânse cu starețul Ambrozie de la Optina. Pornind de aici, avem în vedere şi marele efort al traducerii Sfinţilor Părinţi în limba rusă, precum şi numeroasele studii publicate de către academiile ruseşti, începând cu prima parte a secolului XIX, până la primul război mondial[2]. Ele şi-au

---

[1] « Cearta colivarilor », cea mai importantă mişcare de înnoire duhovnicească şi liturgică din secolul al XVIII-lea, în care s-a implicat aproape întreaga comunitate monahală athonită, a avut ca punct de plecare o chestiune aparent neînsemnată: dacă aducerea de colive pentru pomenirea morţilor ar trebui făcută numai sâmbăta, sau dacă s-ar putea săvârşi şi duminica. A se vedea Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera – învăţătura ascetică*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 49 – 56 (n. tr.).

[2] Boris Bobrinskoy, *Renouveau actuel de la patristique dans l'orthodoxie*, SOP, 1994.

asumat sarcina de a traduce scrierile Sfinților Părinți[1]. Renașterea teologiei ortodoxe moderne nu poate fi înțeleasă fără a ține seama de acest capital care a fost punerea la dispoziție a tuturor scrierilor Sfinților Părinți. Olivier Clément spunea că la sfârșitul secolului XIX, Rusia avea în limba sa cea mai bună bibliotecă patristică din Europa. Academia din Moscova traduce marii teologi și Sfinții Părinți din epoca clasică; cea din Petersburg, cronicile istorice, vechile Liturghii, pe Sfinții Ioan Gură de Aur și Teodor Studitul; Academia din Kiev se specializează în Părinții latini, iar Academia din Kazan, mai preocupată de problemele misionare, traduce documentele Sinoadelor ecumenice și locale. Sfântul Teofan Zăvorâtul traduce din nou, din grecește și din slavonă, *Filocalia*, în limba rusă. *Revoluția din 1917 a pus capăt unei uriașe înfloriri, nu numai a studiilor patristice, ci și a unei profunde renașteri spirituale și eclesiale; deja în perioada Sinodului de la Moscova și a restaurării patriarhatului, 1917-1918, se prevestea o perioadă lungă și apăsătoare de întrerupere. Numai la sfârșitul celui de-al doilea război mondial au putut academiile teologice să-și deschidă timid porțile.*[2]

Toate acestea condiționează și explică renașterea spirituală și teologică ortodoxă, ca și redescoperirea identității sale eclesiologice în fața papalității și a Reformei. În măsura în care conștiința teologică ortodoxă se eliberează de dependența sa intelectuală față de Apus, Ortodoxia se eliberează și de teama unei poveri culturale predominante și a unei superiorități intelectuale apăsătoare, teamă care năștea un complex de inferioritate, de defensivă și, în final, de agresivitate. Dar, eliberându-se treptat de teamă, a urmat și o eliberare de agresivitate. Ortodoxia poate dobândi astfel o privire nouă asupra Bisericilor separate și poate deveni conștientă de vocația sa de mărturie și de deschidere într-un veritabil dialog care devine, doar atunci, un dialog frățesc.

Reluând studiul părintelui Florovsky, ar trebui să stăruim asupra prezentării preistoriei mișcării ecumenice. El reamintește

---

[1] Ciprian Kern, *Traductions russes des textes patristiques*, Chevetogne, 1957.

[2] Boris Bobrinskoy, *Renouveau actuel de la patristique dans l'Orthodoxie*, SOP, 1994.

pretenţia occidentului latin la universalism eclesiologic şi politic. Totuşi, Luther invoca deja arbitrajul Ortodoxiei în controversa Roma/Reformă. Cu ocazia întâlnirii de la Brest, în 1596, aflându-se în defensivă, ortodocşii căutau susţinerea fraţilor lor protestanţi, simţindu-se împreună persecutaţi de guvernul polonez. Din această perioadă ambiguă a unei Ortodoxii umilite, se poate aminti destinul tragic al unui Chiril Lukaris, autorul unei mărturisiri de credinţă calvinistă în întregime, care a fost respinsă de către teologul de origine moldovenească Petru Movilă, mitropolitul Kievului.

Apoi să amintim divergenţele dintre Filaret al Moscovei şi Homiakov referitoare la prezenţa harului asupra credincioşilor neortodocşi. Filaret spune: *Vă rog mai întâi să nu numiţi false acele Biserici care crede că Iisus este Hristos. Biserica creştină poate fi sau în întregime adevărată, mărturisind doctrina dumnezeiască adevărată şi mântuitoare, fără nici un amestec sau opinie dăunătoare a oamenilor, sau nu în întregime adevărată, amestecând adevărul cu erorile.* Pentru el, creştinismul este divizat în mod evident: autoritatea în Biserică aparţine consensului unanim al Bisericii universale, întemeiate pe Cuvântul lui Dumnezeu. Biserica Ortodoxă a fost întotdeauna fidelă moştenirii credinţei originare; ea este adevărata Biserică. Filaret nu judecă şi nu condamnă celelalte entităţi creştine. Chiar Bisericile impure aparţin, într-un anumit fel, misterului unităţii creştine. Judecata ultimă aparţine lui Hristos, Capul Bisericii. Destinul creştinătăţii este unul şi în istoria decăzută a divizărilor noastre se poate vedea o lucrare tainică a Providenţei dumnezeieşti, care vindecă rănile şi îndreaptă rătăcirile, pentru a duce Trupul glorios al lui Hristos la unitate şi la perfecţiune. Aşa cum spune Florovsky, mitropolitul Filaret era mult în avans faţă de timpul nostru, nu doar în Răsărit, iar ideile sale au servit drept bază pentru întoarcerea la Ortodoxie a unui număr de uniţi cu Roma, în 1839. Faţă de Filaret, Homiakov avea o viziune puţin diferită, în primul rând asupra evaluării naturii schismelor.

b) Originile mişcării ecumenice[1]

Nicolas Zernov citează apariţia unei asociaţii britanice, *Anglican and East-Orthodox Churches Association*, fondată în 1906, pentru a reface comuniunea între Biserica Ortodoxă şi Biserica Anglicană. Ea moştenea partizani din *Oxford Movement*, care s-a aflat la mijlocul secolului XIX la baza redescoperirii Sfinţilor Părinţi. Între ei se număra Palmer şi viitorul cardinal Newman.

Trebuie amintit în mod particular dialogul cu vechii catolici, de la sfârşitul Conciliului Vatican I. Ortodocşii au asistat la diferite congrese ale vechilor catolici care s-au ţinut la Bonn, ca şi la cel de-al treilea, ţinut la Rotterdam în 1894, când s-au pus în discuţie problemele privitoare la *Filioque*, la transsubstanţiere şi la hirotonia vechilor-catolici. Părerile ortodocşilor au fost împărţite în ceea ce priveşte modul de a concepe răspunsul asupra validării hirotoniilor acestora. Există întotdeauna poziţii mai mult sau mai puţin dure. Ortodoxia a înţeles că noţiunea de „transsubstanţiere" era inerentă unei concepţii scolastice şi că ea decurgea din diferenţierea ce se face între *substanţă* şi *accident* în filosofia lui Aristotel. În ceea ce priveşte problema adaosului *Filioque*, profesorul Bolotov[2] face un studiu aprofundat.[3] El distinge în doctrina Bisericii ceea ce numeşte *dogme*, *teologumene* şi *opinii teologice*, cu o diferenţă calitativă de autoritate a unora faţă de celelalte. Dogmele sunt necesare mântuirii; teologumenele sunt opinii teologice stabilite de către Părinţii Bisericii nedivizate. Toate teologumenele ar trebui considerate acceptabile, fără să antreneze constrângeri. În conflictul referitor la *Filioque*, Bolotov afirmă ca dogmă faptul că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, dar propune două teologumene contradictorii. Aceea a Sfântului Augustin şi a scolasticii, potrivit căreia Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul. Cea de a doua, a Sfântului Fotie, care afirma că Duhul Sfânt purcede *numai* de la Tatăl. Bolotov acorda o oarecare autoritate şi uneia şi alteia. În marea sa majoritate, conştiinţa

---

[1] N. Zernov, *Eastern Churches and the Oecumenical Movement in the XXth century*, în *op cit.* vol I, p. 645 – 675.

[2] În *Thesen üben den Filioque*, 1898, trad. fr., în « Istina », 1970.

[3] Cf. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1996, p. 294 – 295.

ortodoxă nu a urmat această distincţie, în afară de liturgistul Alexei Maltsev şi de viitorul patriarh Serghei al Moscovei, pe când era încă rectorul Academiei teologice din Petersburg.

În 1912 a fost fondată la Saint Petersburg *Societatea rusă a Amicilor Bisericii Anglicane*, primul său preşedinte fiind viitorul mitropolit Evloghie. Încă înainte de război, pe când era arhiepiscop de Kholm (astăzi în Polonia), acesta avea înclinaţie către dialogul ecumenic. Rezoluţia din 20 septembrie 1918 a Sinodului de la Moscova spunea: *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, constatând cu bucurie eforturile sincere ale vechilor catolici şi ale anglicanilor pentru unirea cu Biserica Ortodoxă, pe baza doctrinei tradiţiei vechii Biserici Catolice, dă binecuvântarea sa pentru truda acelora care caută calea spre unire cu aceste Biserici care ne sunt apropiate. Sfântul Sinod este autorizat să organizeze o comisie permanentă, cu departamente în Rusia şi în străinătate, pentru un studiu aprofundat referitor la dificultăţile vechilor catolici şi ale anglicanilor pe calea refacerii unităţii şi pentru a continua, pe cât este cu putinţă, până la atingerea grabnică a scopului final.* Nici o comisie nu putea fi organizată în acea vreme, însă lucrarea teologilor ortodocşi intraţi în dialog era în acord cu dorinţa şi cu recomandările Sinodului de la Moscova.

Activitatea pionierilor ecumenismului se situează la începutul secolului XX. Voi vorbi numai despre Dr. John Mott, căruia Institutul nostru, *Saint-Serge* din Paris, îi este oarecum îndatorat pentru existenţa sa. El a lucrat la început în Rusia, apoi în Extremul Orient, apoi la Praga. A făcut peste tot cunoştinţă cu numeroşi teologi, cu oameni ai Bisericii şi cu studenţi ortodocşi. De asemenea, a inspirat Federaţia Universală a Studenţilor creştini (WSCF), în care ACER a fost mai târziu membră. De la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, această federaţie a jucat rolul unui vârf de lance al mişcării ecumenice. Activitatea sa poate fi comparată cu aceea pe care organizaţia *Syndesmos* o desfăşoară astăzi în interiorul Ortodoxiei. În 1909 exista o mişcare a studenţilor creştini ruşi, ortodocşi şi neortodocşi. În Anglia a activat viitorul episcop de Ohrida, Nikolai Velimirovici, mare personalitate sârbă. Anul 1920 a fost decisiv pentru mişcare. O scrisoare a locţiitorului patriarhului de Constantinopol, semnată de

unsprezece mitropoliți, a fost adresată „tuturor Bisericilor lui Hristos". Ea invita Bisericile să renunțe la prozelitism și să formeze o ligă de asistență mutuală. Scrisoarea sugera diferite acțiuni practice, subliniind că dezacordurile doctrinare nu trebuie să împiedice o lucrare comună. Ea marchează dorința câtorva ierarhi ortodocși de a lua inițiativa unei apropieri cu Apusul.

Puțin câte puțin, în perioada interbelică, se organizează diferite acțiuni: 1) reluarea întâlnirilor cu anglicanii; 2) marile conferințe ecumenice organizate de mișcarea ecumenică *Credință și Constituție*, loc de reflecție teologică; conferințele mișcării *Viață și Acțiune*, loc de orientare practică, mai degrabă. Acestea au fost Lausanne, Edinburgh, Oxford; 3) acțiuni studențești.

c) Ortodocșii și mișcarea ecumenică

La conferința de la Lausanne, din 1927, au participat mitropolitul Germanos de Tiatira, Nikolai Nicanorovici Gloubokovsky (care a ținut o conferință despre mesajul Bisericii), viitorul mitropolit al Atenei, arhiepiscopul Hrysostom Papadopoulos, mitropolitul Sofiei (care a vorbit despre limbajul Bisericii), profesorul Stefan Zankov din Bulgaria și părintele Serghei Bulgakov de la Paris (care a vorbit despre ierarhia eclesială). Intervențiile lor au fost publicate în revista „Puti". În sfârșit, a fost prezent și episcopul Nicolae Velimirovici, care a vorbit despre Sfintele Taine. Iată un fragment din această ultimă intervenție: *Dacă cineva crede că Botezul și Euharistia, sau una dintre cele șapte Sfinte Taine sunt singurele Sfinte Taine, să-L întrebe pe Dumnezeu privitor la acest subiect, postind, rugându-se cu lacrimi și Dumnezeu îi va descoperi adevărul, așa cum l-a descoperit întotdeauna Sfinților. Tot ce putem spune despre marile taine creștine nu este opinia noastră, pentru că de ar fi opinia noastră, aceasta nu ar avea nici o valoare. Ci este experiența Apostolilor din timpurile străvechi și a sfinților din vremea noastră. Pentru că Biserica lui Dumnezeu nu își întemeiază viața pe vreo opinie, ci pe experiența sfinților. La fel ca la început, așa se petrece și în timpurile noastre. Părerile intelectualilor pot fi deosebit de inteligente și totuși false, în timp ce experiența*

sfinţilor este întotdeauna adevărată. Domnul Dumnezeul nostru este adevărat El însuşi întru sfinţii Săi.

În cadrul acestor conferinţe, ortodocşii nu au luat parte la vot. Hotărârile erau luate prin consensul protestanţilor, pentru că în acea vreme Biserica Catolică nu participa la lucrări, nici măcar ca observator. Delegaţii ortodocşi au făcut acolo totuşi unele declaraţii speciale. Aceasta arată modul în care Biserica Ortodoxă şi-a adus propria contribuţie, pe deplin conştientă, la acest dialog. *Biserica Ortodoxă aderă cu fermitate la principiul potrivit căruia limitele libertăţii individuale şi ale credinţei sunt determinate de definiţiile formulate de către întreaga Biserică şi noi le menţinem ca obligatorii pentru fiecare persoană. Prin urmare, sentimentul Bisericii Ortodoxe este că reuniunea nu se poate face decât pe bazele credinţei comune şi a mărturisirii Bisericii din vechime, nedivizate, a celor şapte Sinoade Ecumenice şi a primelor opt secole. Astfel stând lucrurile, noi nu putem susţine ideea unei reunificări, care s-ar limita la câteva puncte comune formulate în cuvinte, deoarece pentru noi, acolo unde este absentă totalitatea credinţei, nu poate exista comuniune* în sacris. *Deci, noi, subsemnaţii, reprezentanţi ortodocşi, trebuie să ne abţinem de la a accepta orice fel de raport, altul decât mesajul Bisericii, pe care îl acceptăm şi pentru care suntem gata să votăm. Dorim să declarăm că, în opinia noastră, tot ceea ce putem face acum este să intrăm în cooperare cu celelalte Biserici în domeniul social şi moral, pe baza dragostei creştineşti şi spunând limpede că am ajuns la această hotărâre ascultând doar ceea ce ne-a dictat conştiinţa. Dorim să asigurăm Conferinţa că ne-a adus o mare mângâiere constatarea că, deşi separaţi datorită unor diferenţe doctrinare, noi suntem una cu fraţii noştri, aici, în credinţa în Domnul şi Mântuitorul Iisus Hristos. Declarăm că nu vom înceta să ne consacrăm apropierii mai intime dintre Biserici şi mai adăugăm că Îl vom ruga neîncetat pe Dumnezeu pentru ca, prin lucrarea Duhului Sfânt, să îndepărteze orice obstacol care mai există încă şi să ne îndrume pe toţi spre unitatea pentru care Întemeietorul şi Stăpânul Bisericii S-a rugat.*

Mişcarea ecumenică a provocat reacţii multiple în rândul ortodocşilor. Spun „ortodocşi" şi nu Ortodoxie. Pentru că în ceea ce priveşte mişcarea ecumenică, precum şi referitor la Biserica

romano-catolică, nu există până în prezent – şi mă îndoiesc că va putea să fie în curând – o atitudine unică. Există atitudini întru totul comune, referitoare la adevărul şi la plenitudinea vieţii în Biserica Ortodoxă, de aceasta nu se îndoieşte nimeni, însă consecinţele ce decurg de aici privitor la dialogul ecumenic pot fi diametral opuse. Este una dintre temele propuse pentru studiu şi discuţii într-un viitor sinod pan-ortodox.

Să reamintim cele două linii fundamentale ale mişcării ecumenice: linia teologică şi linia practică. Ortodocşii au fost divizaţi în privinţa participării la aceste două mari ramuri, care s-au reunit în cele din urmă la Amsterdam în 1948, punând bazele *Consiliului Ecumenic al Bisericilor* (CEB). Înainte de război, mediile teologice ortodoxe s-au simţit mai mult vizate de dialogul teologic, promovat de marile conferinţe ale mişcării *Credinţă şi Constituţie.* Alte medii, mai puţin îndreptate spre teologie, s-au abţinut de la acest dialog şi au preferat să participe la o cooperare practică. Aceasta are importanţa sa, căci fără ea, orice reflecţie teologică devine speculaţie. Un anumit număr de mari personalităţi ortodoxe s-au făcut cunoscute înaintea războiului: Mitropolitul Germanos de Tiatira, Nikolai Nicanorovici Gloubokovsky, Hrysostom arhiepiscopul Atenei, profesorul Alivisatos, artizan al primului congres teologic ortodox de la Atena din 1937, mitropolitul Ştefan al Sofiei, profesorul Zankov din Sofia, părintele Bulgakov de la Paris, mitropolitul Evloghie şi episcopul Nicolae Velimirovici de Ohrida, profesorii Nicolas Zernov, Léon Zander, George Florovsky, Basile Zenkovsky şi alţii.

Aş vrea să mă opresc puţin asupra părintelui Bulgakov şi asupra intervenţiei sale la Conferinţa de la Lausanne din 1927[1]. Dânsul a stârnit atunci o mare emoţie punând în discuţie problema Preacuratei Fecioare Maria în raport cu unitatea creştinilor. El spunea: *Sfinţenia este scopul şi esenţa vieţii Bisericii. Sfinţenia umanităţii lui Hristos este actualizată în comuniunea sfinţilor. Dar nu putem separa umanitatea Domnului nostru de umanitatea*

[1]Zernov, *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the XXth century*, în R. Rouse şi S. C. Neill, « A History of the Ecumenical Movement », Londra, 1967, p. 656.

Maicii Sale, preacurata Théotokos. Ea este ***capul*** *umanităţii în Biserică, Maică şi Mireasă a Mielului. Ea este prezentă, împreună cu toţi sfinţii şi cu îngerii, în viaţa şi în cultul Bisericii. Alţii pot să nu se simtă îndemnaţi să o numească în rugăciune aşa cum mă simt eu. Totuşi, în măsura în care noi suntem purtaţi împreună spre o unitate doctrinară, este posibil ca noi să ne apropiem unii de alţii, chiar şi în această privinţă.* Propunerea părintelui Bulgakov, de cinstire în rugăciune a Fecioarei Maria, a provocat o violentă opoziţie din partea aripii protestante prezentă la conferinţă, iar Dr. Garvin, preşedintele reuniunii, l-a întrerupt pe orator, atrăgându-i atenţia asupra faptului că s-a îndepărtat de subiectul conferinţei. Părintele Bulgakov a refuzat să se supună acestei puneri la punct şi a reînnoit apelul său pentru recunoaşterea mariologiei ca problemă doctrinară de importanţă vitală pentru mişcarea ecumenică. Insistenţa sa a fost încoronată de un anumit succes, pentru că tema Comuniunii Sfinţilor a fost inclusă în programul următoarei conferinţe *Credinţă şi Constituţie* de la Edinburgh, din 1937. Incidentul a scos în evidenţă cât de mare era prăpastia ce îi separa pe conducătorii mişcării ecumenice la începutul activităţii lor. Aceste suspiciuni şi neînţelegeri au fost atenuate în mare măsură datorită străduaniilor organizaţiilor *Credinţă şi Constituţie* şi *Viaţă şi Acţiune*, care s-au întrunit la intervale regulate între 1926 - 1937.

În paralel cu această organizaţie şi cu dezvoltarea dialogului ecumenic la scară mondială, şcolile de teologie ortodoxă caută, încet-încet, să se organizeze şi să se unească. În 1937 s-a întrunit prima conferinţă de teologie ortodoxă, organizată de către profesorul Hamilcar Alivisatos. S-a emis atunci următoarea rezoluţie: *Primul congres ortodox de teologie consideră mişcarea ecumenică pentru unitatea Bisericii ca o fericită manifestare de reînnoire generală în teologie şi se declară gata să colaboreze cu această mişcare în spirit ortodox.*

Nu poate fi trecut sub tăcere rolul Institutului *Saint-Serge* de la Paris în general, al profesorilor şi a rectorului său, mitropolitul Evloghie, în cadrul dialogului ecumenic, mergând în paralel cu o activitate teologică şi ştiinţifică ortodoxă şi cu o mărturie a Ortodoxiei, în expresia sa rusească şi în această tradiţie muzicală. În vremea aceea, corala Institutului *Saint-Serge* a făcut turnee în

diverse țări din nordul Europei, mărturisind astfel despre tradiția Ortodoxiei. Leon Zander organiza aceste călătorii, care apăsau greu asupra Institutului și a studenților, dar ale căror roade materiale și duhovnicești au fost foarte importante. Eu am participat la aceste concerte în Olanda și în Anglia în 1947 și în 1952 - 1955.[1]

Al doilea război mondial a întrerupt în mare măsură dialogul teologic și practic. În 1945 apare o nouă situație, o dată cu renașterea unei Biserici vii în Rusia, cu impunerea jugului comunist în toată Europa de Est și cu cvasi închiderea facultăților de teologie, cu o diaspora ortodoxă în Apus mărturisind despre Ortodoxie. Anul 1948 este semnificativ prin două momente: conferința pan-rusească de la Moscova, un prim semn al vitalității Bisericii ruse. Dar, din motive probabil politice, ea s-a abținut să participe la mișcarea ecumenică, așa încât această conferință reprezintă o întrerupere a apropierii începute în 1920. Politica Romei era condamnată ca anti-creștină, anti-națională și anti-democratică. Hirotoniile făcute în Biserica Anglicană nu erau recunoscute, iar participarea ortodocșilor la mișcarea ecumenică era descurajată. De fapt, aceasta contrazice decizia Bisericilor Ortodoxe din Balcani și din Polonia de a trimite delegați la Conferința de la Amsterdam, în 1948.

La Conferința de la Amsterdam, din 1948, se naște *Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, prin fuziunea a două organizații: *Credință și Constituție* cu *Viață și Acțiune*. Consiliul își alege ca sediu Geneva, unde se găsește și astăzi.

În perioada interbelică s-au înfiripat legături de prietenie duhovnicească între mai multe personalități: cardinalul Mercier, de Malines, Dom Lambert Boudouin fondatorul abației de la Chevetogne, Lord Halifax, mitropolitul Evloghie, apoi o figură harismatică a Bisericii din Franța, abatele Paul Couturier, care a avut ideea de a organiza o rugăciune comună pentru unitate. El este cel care a reunit acceptul unor personalități din diverse Biserici și a inițiat actuala *Săptămână de rugăciune pentru unitatea creștinilor*, care se situează în perioada 18 - 25 ianuarie. În proiectul său nu exista nici o concepție confesională particulară,

[1] Léon Zander, *Na zemli cudej* (*În pământ străin*), Paris, 1981.

comunist în toată Europa de Est şi cu cvasi închiderea facultăţilor de teologie, cu o diaspora ortodoxă în Apus mărturisind despre Ortodoxie. Anul 1948 este semnificativ prin două momente: conferinţa pan-rusească de la Moscova, un prim semn al vitalităţii Bisericii ruse. Dar, din motive probabil politice, ea s-a abţinut să participe la mişcarea ecumenică, aşa încât această conferinţă reprezintă o întrerupere a apropierii începute în 1920. Politica Romei era condamnată ca anti-creştină, anti-naţională şi anti-democratică. Hirotoniile făcute în Biserica Anglicană nu erau recunoscute, iar participarea ortodocşilor la mişcarea ecumenică era descurajată. De fapt, aceasta contrazice decizia Bisericilor Ortodoxe din Balcani şi din Polonia de a trimite delegaţi la Conferinţa de la Amsterdam, în 1948.

La Conferinţa de la Amsterdam, din 1948, se naşte *Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, prin fuziunea a două organizaţii: *Credinţă şi Constituţie* cu *Viaţă şi Acţiune*. Consiliul îşi alege ca sediu Geneva, unde se găseşte şi astăzi.

În perioada interbelică s-au înfiripat legături de prietenie duhovnicească între mai multe personalităţi: cardinalul Mercier, de Malines, Dom Lambert Boudouin fondatorul abaţiei de la Chevetogne, Lord Halifax, mitropolitul Evloghie, apoi o figură harismatică a Bisericii din Franţa, abatele Paul Couturier, care a avut ideea de a organiza o rugăciune comună pentru unitate. El este cel care a reunit acceptul unor personalităţi din diverse Biserici şi a iniţiat actuala *Săptămână de rugăciune pentru unitatea creştinilor*, care se situează în perioada 18 - 25 ianuarie. În proiectul său nu exista nici o concepţie confesională particulară, ci numai rugăciunea pentru ca Domnul să realizeze unitatea prin mijloacele pe care le vrea şi când va voi. Această iniţiativă a amintit că rugăciunea este necesară pentru a ieşi din cadrul pur raţional al dialogului ecumenic, pentru a se încredinţa milei lui Dumnezeu.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor a fost întemeiat pe o bază doctrinară. Aici nu pot participa persoane particulare ci doar Biserici. 147 de Biserici din 44 de ţări au căzut de acord să recunoască baza doctrinară ce constă în „credinţa în Domnul nostru Iisus Hristos, ca Dumnezeu şi Mântuitor". Principalele

obligații erau coordonarea și urmărirea activității celor două mișcări fondatoare, facilitarea acțiunii comune a Bisericilor, promovarea studiului dogmatic în comun, dezvoltarea conștiinței ecumenice a credincioșilor, convocarea unor conferințe generale, susținerea Bisericilor în misiunea lor particulară de evanghelizare. Legat de aceasta, trebuie reamintită conștiința misionară, care a fost una dintre principalele preocupări ale celor care au lucrat, încă de la începutul secolului XX, pentru apropierea creștinilor. Să menționăm Conferința misionară internațională protestantă, care se află pe teren în multe țări. Scandalul divizării creștinilor, pus în evidență în țările de misiune, a fost un element motor determinant pentru înțelegerea necesității de a se lucra pentru unitatea creștinilor.

După Amsterdam, părintele Florovsky a dezvoltat ideea de „ecumenism în timp", adică altfel spus, revalorizarea Tradiției și a Sfinților Părinți. A fost susținut de către Oscar Cullmann. Această idee și-a găsit împlinirea la Conferința de la Montreal (1953), la puțin timp după convocarea Conciliului Vatican II. Conciliul Vatican II este cel care a redat locul cuvenit *Scripturii* în planul Revelației. Aceasta redresa situația unei Biserici romane în care exista tendința de a se reduce importanța *Scripturii*. De cealaltă parte, protestanții au regăsit importanța Tradiției. Există aici un fel de apropiere între două concepții care i-au divizat vreme de secole pe catolici și protestanți. Desigur, nu ar trebui ignorat rolul Ortodoxiei în această dublă evoluție.

Să amintim apoi problema, care se punea atât pentru ortodocși, cât și pentru catolici, faptului că și unii și alții se consideră singura Biserică. Una dintre problemele Consiliului ecumenic este legată de lumea protestantă, care avea tendința de a-l considera nu doar o organizație de coordonare, ci având ceva eclesial în sine (de aici căutarea unui simbol de credință comun, a unei concepții comune despre Botez etc.). Ortodoxia nu se simțea în largul său în acest climat, refuzând să fie considerată doar o simplă entitate eclesială printre celelalte. De aceea, Comitetul central de la Toronto (un fel de instanță executivă între Adunările generale cincinale) a elaborat, în 1950, o declarație privitoare la semnificația eclesiologică a C.E.B., precizând că acesta nu poate fi

în nici un fel considerat o „supra-Biserică". El nu are deloc intenţia de a uzurpa vreo slujire proprie Bisericilor membre, ci vrea să exprime unitatea într-un alt mod. Nu este decât un răspuns provizoriu la divizarea creştinilor şi nu rezolvă problemele eclesiologice. *Participarea unei Biserici la C.E.B. nu înseamnă că ea trebuie să-şi relativizeze de acum concepţia proprie. El există pentru ca Bisericile să poată privi în faţă diferenţele dintre ele. Este de la sine înţeles că nici o Biserică membră a Consiliului nu este obligată să-şi schimbe eclesiologia în momentul în care intră în Consiliu.* Aceste principii au fost foarte importante pentru Biserica Ortodoxă, permiţându-i să participe la Consiliu.

După război, patriarhul Athenagoras a imprimat un nou elan, nu doar în ceea ce priveşte o mai mare participare a Ortodoxiei la mişcarea ecumenică, ci şi pentru o mai bună grupare a Bisericilor Ortodoxe, în vederea unui sinod pan-ortodox[1]. Cartea lui Olivier Clément prezintă istoricul etapelor, al călătoriilor patriarhului, consultările de la Rhodos şi întreaga activitate preliminară a acestui congres pan-ortodox, ca şi problemele ce se puneau în vederea reunificării Ortodoxiei calcedoniene cu Ortodoxia necalcedoniană.

Anul 1961 reprezintă o dată importantă, cu Adunarea Generală de la New-Delhi. Au fost primite aici, ca noi membri, Biserica Rusiei, a Poloniei şi altele. A fost elaborată o nouă mărturisire de credinţă comună, depăşindu-o pe cea hristologică, deja recunoscută, pentru a deveni o mărturisire treimică. Ortodoxia a jucat aici un rol determinant.

Pentru a încheia, iată luările de poziţie ale câtorva mari teologi ortodocşi, privind participarea la dialogul ecumenic. Voi începe cu părintele Bulgakov, care a fost unul dintre participanţii importanţi la mişcarea ecumenică între cele două războaie mondiale. El a scris mult despre mişcarea ecumenică, mai cu seamă în rusește. Bibliografia sa consemnează numărul important de studii pe care le-a redactat[2]. În lucrarea sa clasică *Ortodoxia*, el a consacrat un capitol special „Ortodoxiei şi heterodoxiei". Începe

---

[1]Olivier Clément, *Dialogues avec le patriarche Athenagoras*, Paris, 1969.

[2] Léon Zander, *Dieu et le monde*, (în rusește) vol. I, Paris, 1948, p. 159 - 173.

prin a spune că *Ortodoxia are conştiinţa de a fi adevărata Biserică, deţinând plinătatea şi puritatea vieţii eclesiale în Duhul Sfânt. Ea va considera deci, toate celelalte confesiuni ca desprinse, direct sau indirect, din unitatea eclesială. Ea nu poate năzui decât la un singur lucru: ca toată creştinătatea să se întoarcă la Ortodoxie, în aşa fel ca toate confesiunile să se reunească în cursul unic al Ortodoxiei universale.*[1] El reaminteşte totuşi că *nu este vorba aici nici de prozelitism, nici de imperialism. Aceasta rezultă din logica lucrurilor. [...] Dar cum poate fi înţeleasă o asemenea „ortodoxizare" a lumii creştine? Ar fi vorba mai întâi de a intra într-o organizaţie sau instituţie, cum cere Biserica romano-catolică? În realitate, o asemenea instituţie unică la care să se adere nu există în Ortodoxie, care reprezintă un sistem de Biserici locale autocefale, în comuniune unele cu altele. O asemenea unire exterioară presupune, bineînţeles, o mişcare interioară, care primează asupra organizării.* El recunoaşte că, *în ciuda divergenţelor dintre aceste căi, comunităţile creştine separate de Ortodoxie păstrează o parte importantă din tradiţia catolică şi, deci, de comuniune cu Ortodoxia. Ele conţin, toate, germenele şi acest spirit ortodox care trăieşte în Biserica universală este şi mai evident în ochii lui Dumnezeu decât este în ochii oamenilor.* Importantă este această lucrare interioară. *Ortodoxia nu încearcă să supună, ci să deschidă aptitudinile. Dincolo de eforturile oamenilor, este lucrarea Duhului Sfânt, care trăieşte în Biserică. La Roma, unitatea înseamnă mai întâi supunere faţă de puterea papei.*

O mărturie mai recentă şi la fel de preţioasă este aceea a actualului episcop ortodox de Oxford, P. S. Kallistos Ware, care în lucrarea sa *The orthodox chruch* consacră un întreg capitol problemei unităţii creştinilor. El pleacă de la aceeaşi afirmaţie: *Biserica Ortodoxă se consideră, cu toată smerenia, Sfânta Biserică apostolească despre care este vorba în Simbolul credinţei. [...] Între creştini pot avea loc diviziuni, dar Biserica însăşi nu este şi nu poate să fie divizată. Creştinii care aparţin tradiţiei Reformei vor spune, poate, că este o afirmaţie inacceptabilă. S-ar putea ca acest exclusivism al ortodocşilor să le*

[1]Paris, 1980, p. 209 [trad. rom. N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 237].

apară ca o piedică în calea oricărui „dialog ecumenic" real şi a oricărui demers constructiv de refacere a unităţii. Asemenea concluzii ar fi totuşi false, pentru că au existat, de mai bine de o jumătate de secol, un mare număr de întâlniri, încurajatoare şi productive între creştinii ortodocşi şi ceilalţi.[1]

De asemenea, el vorbeşte despre modul în care ortodocşii răspund diferit la întrebarea: care este situaţia creştinilor de alte confesiuni? *Nu toţi ortodocşii vor răspunde în acelaşi fel. Pentru că, dacă toţi ortodocşii loiali credinţei lor sunt de acord asupra doctrinei fundamentale a Bisericii, nu toţi sunt de aceeaşi părere asupra consecinţelor practice. Există un prim grup moderat, cuprinzându-i pe cei mai mulţi dintre ortodocşii care au un contact personal cu credincioşi ce aparţin celorlalte confesiuni. (Aici trebuie insistat mult asupra acestei dimensiuni a relaţiilor personale şi asupra importanţei cunoaşterii trăite, aceea pe care noi o putem avea în ţările Europei occidentale, frecventând creştini din Biserica catolică şi din cea protestantă. Această simplă cunoştinţă determină, într-o oarecare măsură, apropierea noastră chiar de principiile dialogului ecumenic). Pentru ei, cu toate că Ortodoxia este Biserica, este fals să se tragă concluzia că cei care nu sunt ortodocşi nu aparţin Bisericii. Duhul lui Dumnezeu suflă unde voieşte, şi cum spune Sfântul Irineu, „acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica". Noi ştim unde este Biserica, dar nu putem fi siguri unde nu este. Nu trebuie deci să îi judecăm pe creştinii ne-ortodocşi.* Apoi îl citează pe Homiakov: *Faptul că Biserica pământească este văzută nu înseamnă încă plenitudinea şi desăvârşirea întregii Biserici, aceea pe care Domnul a indicat-o pentru a se arăta la Judecata din urmă; această Biserică pământească acţionează în interiorul propriilor sale limite, şi doar pe acestea le cunoaşte. Ea nu poate decide ceea ce este în afara limitelor sale. Nu judecă restul umanităţii şi nu-i consideră excluşi, ca şi cum nu i-ar aparţine, decât pe aceia care se vor ei înşişi excluşi. Ea lasă pentru Ziua Judecăţii restul umanităţii, care îi va fi străin sau care îi va fi alipit prin legături pe care Dumnezeu nu a socotit bine să le descopere.*[2]

---

[1]Timothy Ware, *L'Orthodoxie*, Paris, 1968, p. 409.
[2]*Ibid.*, p. 410.

Există un al doilea grup, mai rigorist, pentru care Ortodox fiind Biserica, cei care nu sunt ortodocşi nu pot fi în Biseric Regăsim aceasta la un număr considerabil de autori contemporar Unii merg până la a spune, precum în mişcarea Bisericii ruse d afara frontierelor, că ecumenismul este o pan-erezie. La care i răspunde că mişcarea ecumenică este, pentru mine, binecuvântare de la Dumnezeu şi că ea m-a întărit în convingeri mele şi în fidelitatea mea faţă de Biserica Ortodoxă.

Astfel, mitropolitul Antonie Khrapovitsky, întâistătător Bisericii ruse din afara frontierelor, a scris în catehismul său: *Es oare posibil să se admită vreo diviziune în Biserică sau într Biserici? Răspuns: Niciodată. Există eretici şi schismatici, care s au separat de Biserica indivizibilă şi care au încetat, prin urmar să fie membri ai Bisericii. Dar Biserica însăşi nu poate să-ş piardă unitatea, garantată prin promisiunea lui Hristos. Est evident că există mulţi ne-ortodocşi care sunt de bună credinţă ş dacă ei îl iubesc sincer pe Dumnezeu, El va avea milă de ei. Dar e nu pot fi numiţi, în situaţia actuală, membri ai Bisericii.*

Aş fi vrut să adaug câteva extrase din textele părintelu Meyendorff. Timp de 20 de ani, el a fost redactorul publicaţie lunare *The Orthodox Church* a Bisericii Ortodoxe din America şi i adunat în mai multe volume editorialele sale, dintre care un mar număr sunt dedicate mişcării ecumenice. El ne aminteşte ci *Biserica Ortodoxă nu este o sectă, nici o simplă denominaţiune, c este adevărata Biserică a lui Dumnezeu. Pentru că este catolică ş apostolică şi se referă la întreaga umanitate. Prin urmare, cu to adevărul si cu tot ceea ce se manifestă pozitiv şi bine în lume. Dacă noi refuzăm să ascultăm şi să acordăm atenţie vieţi credincioşilor de alte confesiuni, nu numai că ne vom pierde pe noi înşine, dar vom fi şi necredincioşi poruncii lui Hristos de a-i iubi pe celălalt, vom nesocoti responsabilitatea de a mărturisi Ortodoxia în lume. În măsura în care numeroasele conferinţe şi adunări ecumenice ne dau aceste posibilităţi, este datoria noastră de ortodocşi de a participa la ele. Totuşi, deoarece Dumnezeu a întemeiat o singură Biserică, deoarece fiinţa noastră ortodoxă implică apartenenţa noastră la această Biserică şi plenitudinea adevărului ne este accesibilă, chiar dacă nu este în întregime înţeleasă de către fiecare, individual, aici nu poate exista nici un*

compromis în materie de credinţă. Principala noastră responsabilitate în cadrul mişcării ecumenice este de a afirma că adevărata unitate creştină nu este o unitate întemeiată pe un minim comun între părţi, ci o unitate în Dumnezeu. Iar Dumnezeu este Adevărul însuşi, în toată plinătatea sa. Participarea noastră la mişcarea ecumenică are însă o limită: nu acceptăm relativismul.

Voi încheia cu un scurt extras aparţinând episcopului Kallistos: *Răsăritul şi Apusul încep să se descopere reciproc şi fiecare are multe de învăţat de la celălalt. Despărţirea lor a fost, şi pentru o parte şi pentru cealaltă, o mare tragedie şi o pricină de sărăcire. Astăzi, apropierea şi legăturile vii care au rezultat din această apropiere constituie deja un izvor de îmbogăţire reciprocă. Occidentul trebuie, cu erudiţia sa biblică şi patristică, să ducă Ortodoxia la o nouă înţelegere a fondului istoric al Sfintei Scripturi şi, de asemenea, la o lectură mai critică a Sfinţilor Părinţi. La rândul lor, ortodocşii pot să-i ajute pe creştinii occidentali să ia din nou cunoştinţă de sensul profund al Sfintei Tradiţii, făcându-i să vadă în Sfinţii Părinţi o tradiţie vie.*[1] Episcopul Kallistos aminteşte importanţa traducerii integrale a *Filocaliei* în franceză, în engleză, în româneşte, fapt care arată *interesul criticii occidentale combinate cu tradiţia spiritualităţii ortodoxe. Exemplul creştinilor din Apus este o încurajare pentru ortodocşii care doresc să revină la obiceiul unei împărtăşiri frecvente. La rândul lor, creştinii occidentali, mulţumită icoanelor ortodoxe, rugăciunii lui Iisus şi Sfintei Liturghii bizantine, au găsit izvor de îmbogăţire profundă a rugăciunii şi a cultului lor. Când Biserica Ortodoxă va putea găsi în spatele cortinei de fier puţină libertate, experienţa Occidentului o va ajuta să se readapteze unei societăţi secularizate şi industrializate. Dar tocmai această Biserică Ortodoxă persecutată este cea care aminteşte Apusului importanţa şi sensul martiriului şi constituie o mărturie vie despre valoarea suferinţei în viaţa creştină.*

Am citat câteva persoane. Aş fi putut să citez altele. Dar aceasta arată că există un consens, deşi nu deplin, privind certitudinea totală şi universală că Ortodoxia poartă în ea adevărul,

[1] Kallistos Ware, *op. cit.*, p. 732 - 733.

chiar dacă nici o persoană din Biserică nu poate pretinde că îl deține în întregime.

Suntem chemați la dialog, pentru a mărturisi, dar și pentru a descoperi ceea ce ar putea fi pozitiv la frații noștri, pentru a auzi întrebările ce ne sunt puse și pentru ca prin intermediul lor să ajungem la o mai bună experiență a vieții Duhului în Ortodoxie. De asemenea, avem nevoie de o reformă profundă a instituțiilor noastre eclesiale. Părintele Schmemann a vorbit până la moartea sa despre starea de criză în care se află Ortodoxia, criză eclesiologică, criză spirituală, criză liturgică. Noi credem că este vorba despre o criză de creștere. Toate aceste probleme au fost discutate la marele Sinod de la Moscova, dar elanul a fost sfărâmat de revoluția bolșevică. Ele rămân actuale. Duhul Sfânt ne întreabă și nu putem să ne mulțumim doar cu mărturia trimișilor Sfântului Vladimir la Constantinopol: *Nu știam dacă eram în Cer sau pe Pământ.* Dacă în ce privește viața liturgică această mărturie este adevărată, faptul nu înlătură analiza unor probleme, precum exercițiul colegialității sau practica spirituală. Și poate că noi avem, de asemenea, de învățat. Nu putem fi martori ai Ortodoxiei în lume și înaintea fraților noștri separați, dacă nu ne refacem propria existență, eclesială și personală, totodată.

c-da 105, Nr. de coli 21; format A5 din 61/86

Tipărită la
Tipografia Arhiepiscopiei Ortodoxe Române
Alba Iulia